PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHAUUNGEN

VON

KARL JASPERS
O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

DRITTE, GEGENÜBER DER ZWEITEN
UNVERÄNDERTE AUFLAGE



VERLAG VON JULIUS SPRINGER · BERLIN · 1925

GERTRUD JASPERS
GEWIDMET

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE.

Es ist philosophische Aufgabe gewesen, eine Weltanschaung zugleich als wissenschaftliche Erkenntnis und als Lebenslehre zu entwickeln. Die rationale Einsicht sollte der Halt sein. Statt dessen wird in diesem Buch der Versuch gemacht, nur zu verstehen, welche letzten Positionen die Seele einnimmt, welche Kräfte sie bewegen. Die faktische Weltanschauung dagegen bleibt Sache des Lebens. Statt einer Mitteilung dessen, worauf es im Leben ankomme, sollen nur Klärungen und Möglichkeiten als Mittel zur Selbstbesinnung gegeben werden. Wer direkte Antwort auf die Frage will, wie er leben solle, sucht sie in diesem Buche vergebens. Das Wesentliche, das in den konkreten Entscheidungen persönlichen Schicksals liegt, bleibt verschlossen. Das Buch hat nur Sinn für Menschen, die beginnen, sich zu verwundern, auf sich selbst zu reflektieren, Fragwürdigkeiten des Daseins zu sehen, und auch nur Sinn für solche, die das Leben als persönliche, irrationale, durch nichts aufhebbare Verantwortung erfahren. Es appelliert an die freie Geistigkeit und Aktivität des Lebens durch Darbietung von Orientierungsmitteln, aber es versucht nicht, Leben zu schaffen und zu lehren.

Heidelberg, Februar 1919.

Karl Jaspers.



VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE.

Die neue Auflage ist ein unveränderter Nachdruck der zweiten. Ich erlaube mir einige rein persönliche Bemerkungen, warum eine Bearbeitung mißlich sein würde.

Entweder entstünde ein neues Buch. Damals, bei der Vergegenwärtigung der Weltanschauungen als von Momenten oder Dimensionen in der einen wahren Weltanschauung, welche das Ganze unbestimmt und nie explicite umfaßt, habe ich aus der Anschauung heraus zu formulieren und ohne viel Bedenken mitzuteilen versucht. Was so im einzelnen zur Darstellung kam, erscheint mir heute unverändert wahr, ich könnte es nicht besser, nur anders machen. Da ich seit längerem methodisch beschäftigt bin, nach diesem ersten unmittelbaren Versuch einer anschaulichen Orientierung nun den zweiten Schritt einer logisch bestimmten Erhellung modernen Existenzbewußtseins zu wagen, erscheint ein Belassen des jugendlichen Unternehmens in seiner ersten Gestalt natürlicher. Damals wurde in der ganzen Haltung des Buches, in der Weise der Analysen ohne Wissen und Willen ein geheimes Ideal ausgesprochen. Dies erkenne ich durchaus als mir gegenwärtig an. Aber die in der Natur einer solchen Darstellung begründeten Grenzen fordern, daß derselbe Gehalt in mehreren Formen erscheine. Ich bemühe mich um eine neue Gestalt, und es wäre falsch, diese durch Umarbeiten eines Vorhandenen zu gewinnen. Ich bin bei weiterer Arbeit nicht in der Gesinnung, aber im Wissen und in der logischen Form ein anderer geworden und lasse meine frühere Leistung lieber unberührt, in der Hoffnung, nach diesem Versuch einer psychologischen auch den einer logisch-systematischen Klärung und Unterbauung philosophischer Existenz vorzulegen.

Oder es würde bei einer Bearbeitung das Buch geschädigt. Da es Mängel hat — im Aufbau, in methodischen Bemerkungen, in historischen Exkursen, also in solchen Dingen, die bei dem Ziel des Buches für unwesentliche zu halten sind —, würde ich bei einer Bearbeitung aus gegenwärtiger Einsicht heraus diese Mängel korrigieren wollen. Es ließen sich schwache Seiten oder Sätze streichen, es ließe sich manche Formulierung ändern, vor allem auch Fehlendes hinzufügen und die Systematik des Ganzen ohne Berührung des einzelnen neu aufbauen. Dadurch aber würde ein Zwittergebilde entstehen. Das Buch würde leiden und dafür eine Korrektheit im Äußeren und Nebensächlichen gewinnen.

Heidelberg, Juni 1925. **Karl Jaspers.**



INHALTSÜBERSICHT.

Einleitung.

Kapitel I.

Die Einstellungen.

A. Gegenständliche Einstellungen.

Kapitel II.

Weltbilder.

Einleitung.

A. Das sinnlich räumliche Weltbild.

B. Das seelisch-kulturelle Weltbild.

C. Das metaphysische Weltbild.

Kapitel III.

Das Leben des Geistes.

A. Skeptizismus und Nihilismus.

B. Der Halt im Begrenzten: Die Gehäuse.

C. Der Halt im Unendlichen.

Anhang.

Kants Ideenlehre.

EINLEITUNG.

§ 1. Was eine „Psychologie der Weltanschauungen" sei.

Was ist Weltanschauung? Etwas Ganzes und etwas Universales. Wenn z. B. vom Wissen die Rede ist: nicht einzelnes Fachwissen, sondern das Wissen als eine Ganzheit, als Kosmos. Aber Weltanschauung ist nicht bloß ein Wissen, sondern sie offenbart sich in Wertungen, Lebensgestaltung, Schicksal, in der erlebten Rangordnung der Werte. Oder beides in anderer Ausdrucksweise: wenn wir von Weltanschauungen sprechen, so meinen wir Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt.

Die Beschäftigung mit dem Ganzen nennt man Philosophie. Insofern könnte auch dieses Buch ein philosophisches heißen. Es nennt sich aber eine „Psychologie" der Weltanschauungen. Ohne über Namen streiten zu wollen, sei der Sinn dieser Bezeichnung festgelegt durch einige Thesen, denn die Stellung der Psychologie ist heute unklar und unfertig:

Philosophie hieß von jeher das Ganze der Erkenntnis. Alle Erkenntnis ist philosophisch, sofern sie mit zahllosen Fäden an das Ganze gebunden ist. Die Loslösung einer wissenschaftlichen Sphäre von der universitas ist, wenn sie faktisch geschieht, deren Tod: statt Erkenntnis bleibt Technik und Routine, an die Stelle der Bildung des Geistes, der im Elemente der Erkenntnis, während er fachlich Einzelstoff bearbeitet, doch immer universal gerichtet ist, treten Menschen ohne alle Bildung, die nur noch — vielleicht vortreffliche — Werkzeuge haben und pflegen. Diese Entwicklung ist tatsächlich seit langem eingetreten. Indem diese Trennung aber beiderseits geschah, die Philosophen sich ebensowenig um die konkreten Sphären der Erkenntnis, wie die Fachwissenschaftler um die universitas des Erkennens kümmerten, verloren beide, was früher Philosophie hieß. So ist es für die moderne Welt vielleicht charakteristisch, daß die besten Philosophen nicht immer die „Philosophen" sind, sondern einzelne ungewöhnliche Fachwissenschaftler. Wenn der beste Philosoph heißen darf, wer am meisten universal und konkret ist — ohne bloß enzyklopädisch zu sein — und wer am weitesten den Geist der Gegenwart in sich aufnimmt, begreift, aussagt, mitgestaltet, so ist heute der beste Philosoph vielleicht ein Fachwissenschaftler, der nur

gleichsam mit den Füßen in einem Fache steht, faktisch aber allseitig Beziehungen der Erkenntnis sucht — immer konkret — und in Wechselwirkung mit der Realität steht, wie sie leibhaftig gegenwärtig ist. Es könnte sein, daß in diesem uralten Sinn von Philosophie ein Nationalökonom, ein Altphilologe, ein Historiker, ein Mathematiker mehr als jeder andere den Namen eines Philosophen verdiente[1]).

Die universale Betrachtung hat sich (außer daß sie überall in allen wissenschaftlichen Sphären faktisch geübt wird, sofern die Erkenntnis als solche lebendig ist) in besonders benannten Wissenschaften ausgebildet und mehr oder weniger deutlich entwickelt. Diese Wissenschaften heißen im besonderen Sinne heute die philosophischen, werden wohl geradezu Philosophie genannt. Es sind mehr oder weniger deutlich bisher: Logik, Soziologie und Psychologie; Logik, die universale Betrachtung aller Wissenschaften und aller Gegenstände in bezug auf ihren Geltungscharakter, Soziologie und Psychologie die universale Betrachtung des Menschen und seiner Gebilde.

Aber die Philosophie war von jeher mehr als nur universale Betrachtung, sie gab Impulse, stellte Werttafeln auf, gab dem Menschenleben Sinn und Ziel, gab ihm die Welt, in der er sich geborgen fühlte, gab ihm mit einem Wort: Weltanschauung. Die universale Betrachtung ist noch keine Weltanschauung, dazu müssen die Impulse kommen, die den Menschen in seiner Totalität treffen und von seiner Totalität ausgehen. Philosophen waren nicht nur ruhige, unverantwortliche Betrachter, sondern Beweger und Gestalter der Welt. Diese Philosophie nennen wir prophetische Philosophie. Sie steht der universalen Betrachtung dadurch als wesensverschieden gegenüber, daß sie Weltanschauung gibt, daß sie Sinn und Bedeutung zeigt, daß sie Werttafeln als Normen, als geltend aufstellt. Nur dieser Philosophie gebührte der Name Philosophie, wenn der Name den edlen, mächtigen Klang behalten soll. Aber der Name ist heute für die universale Betrachtung üblich geworden, heute, wo es eine prophetische Philosophie, außer in romantischen Wiederherstellungsversuchen schwächlicher Art, nicht gibt. So heißt heute Philosophie, was deutlicher und klarer Logik, Geschichte der Philosophie, Soziologie und Psychologie heißen würde. Betrachtung der Weltanschauungen ist also schon als Betrachtung keine echte Philosophie, sondern entweder Logik oder Soziologie oder Psychologie.

Wer Impulse verlangt, wer hören will, was recht ist, worauf es ankommt, wozu wir leben, wie wir leben sollen, was wir tun sollen, wer um den Sinn der Welt wissen möchte, wendet sich vergeblich an

[1]) Vgl. meine Trauerrede über MAX WEBER, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921.

die universale Betrachtung, auch wenn sie unter dem Namen Philosophie geht. Die universale Betrachtung spricht allerdings von den Impulsen, davon, wie Menschen ihren Sinn finden, was sie für recht halten, welche Forderungen sie als unbedingt verbindlich erfahren. Aber sie nimmt nicht Stellung, sie will nicht, wie die prophetische Philosophie irgend etwas propagieren, sie gibt dem, der Lebenssinn will, Steine statt Brot, sie verweist den, der sich anschließen, unterordnen, Schüler sein möchte, auf sich selbst zurück. Er kann nur lernen, was ihm bestenfalls Mittel ist. Worauf es ankommt, muß er in originaler Erfahrung selbst finden. Solche Betrachtung nenne ich Psychologie im Gegensatz zur prophetischen Philosophie. — Die Soziologie sträubt sich dagegen, Philosophie zu sein, und die Psychologie sträubt sich ebenfalls dagegen, Philosophie zu sein. Aber nicht weil sie die Philosophie gering schätzen, sondern ganz einzig hoch, weil sie Verwechslungen vermeiden wollen, und weil sie deutlich in ihrer Sphäre das, was sie können, leisten, ohne Rücksicht leisten, aber nicht Größeres prätendieren wollen. Dafür sind sie auch sonst zurückhaltend mit dem Namen eines Philosophen im eigentlichen Sinn. Der Philosoph ist prophetischer Philosoph, an den die anderen sich halten können, oder er ist Psychologe, Soziologe, Logiker, die bloß betrachten, bloß etwas relativ erkennen.

Es ist heute vielfach eine Surrogatphilosophie verbreitet. Man fabriziert Metaphysiken, versteht sich auf metaphysische Erbauung, gründet Konventikel und Schülerverhältnisse, theosophische und spiritistische Genossenschaften, schließt sich bewußt und gewaltsam bestehenden Kirchen an. Diese Weisen des Verhaltens (die später unter den Gestalten nihilistischen Geistes zu beschreiben sind) sind immer wegen ihrer Künstlichkeit, Unechtheit in großer Gefahr. Während der in einer Weltanschauung, einer Kirche echt und fundiert lebende Mensch auf die Einstellung universaler Betrachtung, die ihm nichts anhaben, ihn nicht stören und gefährden kann, mit Gleichgültigkeit oder Mitleid blickt, auch dann, wenn sie ihn selbst trifft, haben ganz im Gegensatz diese Romantiker und Nihilisten einen Haß gegen diese Betrachtung des Nichtstellungnehmenden. Sie ziehen einen Feind vor. Diese rücksichtslose Wirklichkeits- und Wahrheitsforschung geht gegen ihre Existenzbedingungen. Sie müssen sie mit allen Mitteln bekämpfen, mit Lächerlichmachen, mit Insinuationen, mit allen nur möglichen Klassifikationen der Psychologen (als „Aufklärer", „Eklektiker" usw.), mit Verwerfung dieser ganzen Art als des „Bösen" und „Liebelosen" u. dgl.

Der psychologischen Einstellung wirft man wohl vor, daß sie alles als nichtig, als Täuschung betrachtet, daß sie ehrfurchtslos sei. Es

gibt eine zur Weltanschauung verabsolutierte psychologische Einstellung, die wir hier nicht etwa vertreten wollen. Es gibt eine freche Art psychologischen Redens, in der psychologische Einstellung als Mittel, sich persönlich Macht und Überlegenheitsgefühle zu verschaffen, benutzt wird. Damit haben wir nichts gemein. Im Gegenteil, die psychologische Einstellung kann intensiv das Fragen steigern, ob nicht etwas Wahrhaftes, Substantielles hinter Dingen stecke, die man gemeinhin als erledigt, als albern, als beschränkt und wie sonst bezeichnet. Diese Frage wirft die Psychologie als solche nicht mehr auf, sie will nur das Daseiende, Dagewesene anschaulich sehen. Aber solche Erwägungen mögen an dieser Stelle doch ihren Platz finden: Was alles an weltanschaulichen Einstellungen, Weltbildern, Strebungen, Gedanken in Menschenköpfen entstanden ist, kann nicht absolut nichtig sein. Es war einmal als Kraft da, und kehrt zu allermeist auf typische Weise einmal wieder. Man kann es nicht abtun als einen Irrgarten von Täuschungen, wenn damit ein Nichtigkeitsurteil gefällt werden soll. Alles dies ist einmal Ausdruck und Bedürfnis für Menschenseelen gewesen, und statt nach der objektiven oder metaphysischen Richtigkeit können wir fragen nach der seelischen Wirklichkeit der Wirkung. Je länger wir uns mit diesen weltanschaulichen Inhalten beschäftigen, desto mehr Analogien wiederkehrender Formen bemerken wir. Daß die Seelen fallen, ihre Heimat verlassen, hier auf der Erde Fremdlinge sind, daß frühere Tat aus vergangenen Existenzen als Karman fortwirkt und dies gegenwärtige Leben bestimmt, daß es Dämonen gibt, daß es eine Menschheitsgeschichte übersinnlicher Zusammenhänge, einen gefahrvollen einmaligen Prozeß gibt usw., solche Gedanken mögen falsch, unsinnig, täuschend sein, die menschliche Seele hat eine Artung, die sich in solchen Gedanken ausdrückt. Sie erlebt und bewegt in sich etwas auf eine Weise, daß jene Objektivierung dafür als treffender Ausdruck, als Offenbarung und selbstverständlich anerkannt wurde und wird. Subjektive Erfahrungen waren ihre Quellen, und diese Erfahrungen als solche sind auf alle Fälle wirklich.

Man nennt es Psychologismus, wenn versucht wird, durch Darstellung der psychologischen Zusammenhänge etwas abzutun. Etwas gelte oder gelte nicht, gleichgültig, wie es entstanden sei. Es ist auch Psychologismus auf die eben angedeutete Weise etwas dadurch, daß es wirklich ist, zu rechtfertigen. Beides liegt uns, sofern wir bei psychologischer Betrachtung bleiben, ganz fern. Beides ist aber gleich möglich, und der Psychologismus kann ebensowohl als ein Alles Bemäkeln und Verurteilen, wie als ein Alles Anerkennen und Bestaunen auftreten. Wir wollen nur sehen und wissen, was seelisch wirklich war und möglich ist.

Dabei wissen wir, was das Rationale ist und wissen, daß unsere ganze universal gemeinte Betrachtung von Weltanschauungen rationales Tun ist. Wir sind dadurch bewußt in der Lage, uns durch unser rationales Tun nicht als Menschen zerstören zu lassen, indem wir etwa diese Betrachtung verabsolutieren und fälschlich meinen, damit das Leben zu haben, während sich nur eine Art von Leben im Rationalen zum Ausdruck bringt. Allerdings wissen wir nie, welche Kräfte in uns das Rationale als Mittel benutzen; das „Interesse“, die „Ideen“, das „Wesentliche“ sind rationale Gesichtspunkte der Auswahl und Gestaltung unseres Stoffes, die immer die Gefahr mit sich führen, fremden Kräften in der Gestaltung der Erkenntnis Zutritt zu gestatten. Wir wissen ferner nie, welche unbemerkte Weltanschauung uns letzthin treibt, wir sind immer bereit und darauf eingestellt, diese Kräfte wieder bewußt zu machen und in den Bereich des Angeschauten zu erheben, aber der Weg des Erkennens dieser treibenden Kräfte ist unendlich in immer weiter gehender Reflexion.

Rationales Begreifen ist nicht Wirken. Die Dinge, von denen wir betrachtend handeln, gehören an sich zu den allerwirksamsten in der Seele. Indem wir sie betrachten, wollen wir uns aber in Distanz der Kraftlosigkeit, vorübergehend in keine Sphäre stellen. Wir stehen der Absicht nach außerhalb, von wo wir uns am Wirken und Erfahren von Wirkungen nicht oder nur indirekt beteiligen.

Dies bloße Wissen aus rationaler Betrachtung kann über die Erkenntnis hinaus wirken, insofern es befreit oder hemmt oder vorsichtig macht, es kann ein Mittel werden, unechtes Larvenleben zu töten; es kann jedenfalls kein Leben töten und kein Leben schaffen. Alle Möglichkeiten des Lebendigen bleiben frei.

Da wir als Menschen auf alles Seelische, Geistige, Verstehbare, so wie wir es sehen, auch mit Wertakzenten unsererseits reagieren, so ist es unvermeidlich, daß wir z. B. das Erstarrte, Verknöcherte, sofern wir es bloß betrachten wollen, mit den Lebensinstinkten in uns verneinen. Trotzdem wir uns bemühen, jedes Werturteil zu vermeiden, werden wir es nicht hindern können, daß Werturteile unausgesprochen immer mitschwingen. Diese wollen wir aber suspendieren und uns nur der Betrachtung hingeben.

Was eine Psychologie der Weltanschauungen sein könne, wurde im Gegensatz zur prophetischen Philosophie charakterisiert. Nun ist zu zeigen, wie man von psychologischen Interessen her zu einer solchen Weltanschauungspsychologie kommen kann.

Wer die Erfahrung macht, daß gegenwärtig Psychologie als ein Ganzes nicht existiert, aber die Psychologie nicht als bloße Beschäftigung betreibt (sondern weil er sehen möchte, was der Mensch sei), der gewinnt die Überzeugung, daß gedeihliche Arbeit (die letzthin kasuistisch sein wird), nicht

möglich ist ohne einen klaren Horizont, der ihm in Umrissen ein Ganzes zeigt, das nun durch jede neue kasuistische Untersuchung korrigiert und in Frage gestellt werden mag, selbst aber auch zur kasuistischen Untersuchung veranlaßt. In dieser Überzeugung bemühe ich mich seit Jahren, ein solches Ganzes mir zu entwerfen; die Aufgabe mag unmöglich erfüllbar sein, andere mögen gleichzeitig dasselbe zu leisten suchen, jeder mag nur Fragmente fertig bringen; wer überhaupt Psychologie der Psychologie wegen treibt, wird kaum anders können, als im weitesten Ausmaß erst einmal zu versuchen, festzustellen, was wir bis jetzt sehen, was uns anschaulich ist, was begriffliche Form gewonnen hat.

Aus diesen Arbeiten für ein Gebäude der psychologischen Einsichten als eines Ganzen wage ich ein erstes Stück in dieser Darstellung vorzulegen. Es hat als Teil seinen Sinn, aber wie ich hoffe, doch auch einen selbständigen. Auf zwei Wegen ist es möglich, Stützen zum Erfassen des psychologischen Ganzen zu finden, indem man sich zu den äußersten Grenzen hin bewegt: Erstens in der Methodologie (oder allgemeinen Psychologie) zu den Prinzipien, Kategorien und Methoden unserer psychologischen Erkenntnis überhaupt, zweitens in der Psychologie der Weltanschauungen zu den äußersten Horizonten, den letzten Kräften, mit einem Wort zu den Grenzen, innerhalb derer für unseren bisherigen Blick sich das seelische Leben abspielt. Die allgemeine Psychologie würde als System der Begriffe und Methoden das einzig mögliche System der Psychologie sein, während alle konkrete Erkenntnis immer monographischen Charakter mit Aufstellung vieler Systematiken hätte und nie als ein fertiges System auch nur wünschbar wäre. Die Weltanschauungspsychologie ist ein Abschreiten der Grenzen unseres Seelenlebens, soweit es unserem Verstehen zugänglich ist. Auf alles Seelische muß von den Grenzen her ein Einfluß geschehen, und alles wird vermutlich irgendwie für die Weltanschauung eines Menschen bestimmend sein. Wenn eine Psychologie der Weltanschauungen abgesondert behandelt wird, soll aber nicht die gesamte Psychologie dargestellt werden, vielmehr bewegen wir uns, künstlich abstrahierend, nur an den Grenzen. Statt uns im Medium des verwickelten, als ein unendlicher Knäuel durcheinander laufender Fäden verstehbaren, konkreten Seelenlebens zu bewegen, suchen wir gleichsam nach den Anknüpfungspunkten, an die die Fäden und das ganze Knäuel gebunden sind; und wir bemühen uns, an diesen Punkten gleichsam zu zerren und den Knäuel immer mehr auseinander zu ziehen, indem wir zugleich immer mehr Anknüpfungspunkte festlegen.

Gerade so wie ein System der psychologischen Begriffe in der allgemeinen Psychologie, ist eine Psychologie der Weltanschauungen nur als ein relativ Ganzes sinnvoll. Eine Psychologie der Weltanschauungen bedeutet weniger eine geradlinige, kontinuierliche Einzelforschung (das ist sie nur im Kasuistischen, das hier nicht gewollt ist), sondern sie ist das Abstecken des Bezirks, den wir zurzeit begrifflich besitzen. Wenn ein Fortschritt gedacht wird, würde er von einem Versuch des Ganzen zum nächsten Versuch des Ganzen gehen. Allerdings vermag kasuistische Arbeit solch ein Ganzes als Hintergrund zu besitzen, ohne dieses Ganze systematisch ausdrücklich hinzustellen: diese Art Kasuistik ist die wertvollste.

Es ist unvermeidlich, daß eine Publikation nach dem zufälligen Inhalt auf das Ganze der Bestrebungen des Verfassers einen Schluß ziehen läßt.

Es ist sinnlos, alles auf einmal sagen zu wollen. Die Bemühung um möglichste Trennung der Gebiete hindert es, daß von der üblichen Lehrbuch-Terminologie, von der biologischen und experimentellen, kausalen Psychologie hier etwas fühlbar wird. Ich möchte mit dieser Darstellung keineswegs die Meinung erwecken, als ob Psychologie sich in ein Reden über Weltanschauungen verwandeln solle; dieser Versuch ist nur ein Abschreiten einer Grenze, ein Teil, beileibe nicht das Ganze der Psychologie, und zwar ein Teil der verstehenden Psychologie.

§ 2. Quellen einer Weltanschauungspsychologie.

1. Was uns eigentlich zum Fragen bringt, ist die Erfahrung in der Bewegung der eigenen Weltanschauung. Wir machen diese Erfahrung in den Konsequenzen unseres Handelns und Denkens, in dem Konflikt mit der Wirklichkeit, die in dem tatsächlichen Geschehen sich fast immer irgendwie anders zeigt, als wir gemeint hatten; in dem geistigen Zusammenströmen mit Persönlichkeiten, denen wir nahe kommen, und von denen wir dann wieder abgestoßen oder in eine erstarrte Beziehung aufgenommen werden; nicht durch Denken bloß kalter, betrachtender, wissenschaftlicher Art, sondern durch erlebendes Denken; durch Sehen der Wirklichkeit nach Gesichtspunkten, die wir einmal als die unserigen, in denen wir lebendig gegenwärtig sind, festhalten. Wir bemerken in uns selbst, in unserem Verhältnis zu Menschen und zur Welt Widersprüche, weil unser zunächst unbemerktes Sein, Wünschen und Tendieren anders ist, als das, was wir bewußt gewollt hatten. Unsere weltanschauliche Erfahrung ist ein fortdauernder Bewegungsprozeß, so lange wir überhaupt noch Erfahrungen machen. Wenn wir Welt, Wirklichkeit, Ziele fest und selbstverständlich haben, so haben wir entweder noch gar keine Erfahrung weltanschaulicher Möglichkeiten gemacht, oder wir sind in einem Gehäuse erstarrt und machen keine Erfahrungen mehr. In beiden Fällen überrascht nichts mehr; es gibt dann nur Ablehnen oder Anerkennen, kein Hingeben oder Aufnehmen; es gibt keine Probleme mehr, die Welt ist fest in gut und böse, in wahr und falsch, in recht und unrecht gespalten; alles ist Frage des Rechts und klar und dann noch Frage der Macht. Es besteht kein Interesse für Psychologie der Weltanschauungen, es sei denn als für eine Psychologie der Täuschungen, Fälschungen, und nur für eine Psychologie der anderen, fremden, feindlichen Menschen. In der lebendigen Erfahrung dagegen lassen wir unser eigenes Ich sich erweitern, zerfließen und dann wieder in sich zusammenziehen. Es ist ein pulsierendes Leben von Ausstrecken und Einziehen, von Selbsthingabe und Selbsterhaltung, von Liebe und Einsamkeit, von Ineinsfließen und Kampf, von Bestimmtheit,

Widerspruch und Einschmelzung, von Einstürzen und Neubau. Diese Erfahrungen bilden die Ecksteine für jeden Versuch einer Weltanschauungspsychologie.

2. Diese Quelle eigener unmittelbarer Erfahrung erweitert sich, wenn wir suchend die Welt durchwandern, noch zunächst gar nicht in der Meinung, Material zu einer Weltanschauungspsychologie zu sammeln. Wir häufen nicht systematisch nach Regeln Einzelmaterial wie als Fachwissenschaftler, sondern wir gewinnen Anschauung, indem wir uns überall, in jede Situation, in jede Wendung der faktischen Existenz versenken, indem wir in jedem Element des Daseins, z. B. als Erkennende in allen Wissenschaften nacheinander, leben. Hier sammelt jeder Mensch, und jeder Mensch irgendwie eigene, neue Erfahrungen, die man nicht wie eine bestimmte Tatsache, nicht als casus einfach berichten kann. Diese Erfahrungen, bei jedermann vorhanden, aber überall lückenhaft, fast immer unbemerkt oder undeutlich, sind es, an die jeder, der über Weltanschauungspsychologie spricht, appellieren kann[1]). Es wäre überflüssig und umständlich, solche Erfahrungen in den Formen konkreter Einzelbeschreibung zu geben, und es wäre unmöglich durchzuführen. Das persönliche Erleben der menschlichen Seele steht nicht so zur Verfügung wie das Objekt des Anatomen oder die Tiere des Physiologen. Der einzelne Psychologe erfährt Glücksfälle spezifischer Erfahrungen, die er als solche verwenden, aber auch nicht mitteilen kann. Das Material, das als solches greifbar, benutzbar, demonstrierbar ist, ist fast nur das historische Material. Die Toten dürfen wir als casus benutzen; das erlauben uns die Lebendigen nur in harmlosen, für die Weltanschauungspsychologie nebensächlichen Dingen.

Die beiden Arten persönlicher Erfahrung sind getrennt auch insofern, als beim einzelnen Menschen die eine Art oft auffallend überwiegt. Es gibt Menschen mit breitester Anschauung der Sphären und Formen menschlichen Erlebens und Meinens, die doch gar keine persönliche, ernsthafte Bewegung ihrer Weltanschauung erlebt zu haben brauchen. Und andererseits Menschen, die ernsthaft und schmerzlich in ihren substantiellen Lebenserfahrungen nicht bloß zusehen, und die dabei gar keine Breite der Anschauung aller Möglichkeiten zu entwickeln brauchen. Das Mitleben mit anderen Menschen führt zu einem Assimilieren des ursprünglich Fremden. Wir lassen uns bilden durch diese Erfahrungen im Anderen. Wir besitzen das Gewonnene zwar nicht als solch tiefes Element unseres Wesens, wie das ganz original

[1]) „Man schreibt oft Dinge, die man nur dadurch beweisen kann, daß man die Leser dazu veranlaßt, über sich selbst nachzudenken" (Pascal).

durch eigene Gefahr und Verantwortung Erfahrene, aber wir sehen es anschaulich und evident. Für die Materialien psychologischer Einsicht ist diese zweite Quelle reicher, für die Kräfte, die uns zur psychologischen Einsicht überhaupt treiben und die Prinzipien, die uns dabei bewußt oder unbewußt leiten, ist die erste Quelle entscheidend.

3. Die genannten Quellen erlauben uns nur die gewonnenen Abstraktionen, nicht die Erfahrungen selbst in ihrer individuellen Konkretheit mitzuteilen. Sie sind ferner doch relativ einseitig und arm, so lebendig, so unmittelbar, so entscheidend für unsere psychologische Anschauungswelt sie auch sind. Wohl ist uns eigenes Erleben in der Bewegung des Widerspruchs, zufälliges Erfahren und Beobachten in der Versenkung in Situationen und Sphären die unmittelbarste und wichtigste Quelle psychologischer Einsicht, aber Weite und Fülle für die Veranschaulichung vermag erst die Masse ausgeprägter Persönlichkeiten und ihrer Werke zu geben, die uns nicht selbst, sondern nur indirekt im historischen Material gegeben sind. Diesem Material wendet sich der Psychologe zu, um seinen Stoff zu finden. Reisen in die Vergangenheit geben ihm mehr oder weniger vermittelt, mehr oder weniger nur verstanden und gedeutet, nicht direkt erfahren, eine Welt unerschöpflichen Reichtums. Nicht dieses Reichtums wegen, nicht epikureisch den Geist genießend dringt er in diese Gestalten ein, sondern unter der Idee des Menschen, für uns unter der Idee eines Kosmos der Weltanschauungen. Er braucht hier kein neues Material zu schaffen, aber alles Material wird ihm auf besondere Weise gegenständlich. Er nimmt aus einem unausschöpfbaren Meer, nicht um dieses Meer als solches zu überblicken, wie der Historiker, sondern um Fälle (casus) zu finden. Das ihm spezifische Material ist letztlich biographische Kasuistik von einzelnen Menschen, dann auch die Gestalt ganzer Menschengruppen und Zeiten.

Vergleichen wir das Verhalten des Philosophen, des Historikers und des Psychologen zu den Weltanschauungen, die sich in dem Material der Vergangenheit aussprechen: Von Weltanschauungen handelt der prophetische Philosoph, und zwar kritisch, polemisch oder zustimmend, mit dem Ziel, die eine Weltanschauung, die ihm richtig erscheinende Weltanschauung vorzutragen, sei es, daß er andere Weltanschauungen ganz ablehnt, sei es, daß er sie als „Momente“ in sein System als „aufgehoben“ hinübernimmt. Der Historiker der Philosophie und des Geistes stellt Weltanschauungen inhaltlich dar, in ihren zeitlichen, kulturellen Bedingungen, ihrem sachlichen und chronologischen Zusammenhang, ihrer Beziehung zu den Persönlichkeiten der Philosophen, ihren besonderen einmaligen Eigenschaften. Der Psychologe gleicht dem Historiker da, wo dieser sich psychologischem,

charakterologischem Begreifen der Philosophie und der Philosophen hingibt; er gleicht aber dem Philosophen darin, daß sein Ziel nicht das historische Begreifen als solches, das historische Begreifen der ganzen Philosophie ist, sondern eine systematische Anschauung des Menschen in seinem weltanschaulichen Ausdruck. Der Psychologe sieht in dem historischen Material eine Fundgrube für illustrierende Fälle, ihm ist die Vergangenheit, was dem Psychopathologen die Klinik ist: er sucht sich ihm geeignet scheinende Fälle heraus, worin er mehr oder weniger Glück haben kann. Er läßt beiseite, was vielleicht der historischen Bedeutung nach sehr groß ist, vielleicht auch was für sachliche Erkenntnis einer bestimmten Philosophie entscheidend scheint. Zufällig kann sein Fall auch in einer dieser Beziehungen bedeutsam sein, das ist für seine psychologischen Zwecke gleichgültig. Die Philosophie selbst ist ihm nur der differenzierteste, selbstbewußteste Ausdruck für viel weiter verbreitete, weniger differenzierte, unbewußte aber faktische Anschauungen.

In der Weltanschauungspsychologie wie überall steht die Psychologie zwischen den beiden Polen abstrahierender, systematischer Darstellung und kasuistischer Darstellung. Wie es in der Psychiatrie eine allgemeine Psychopathologie und eine kasuistische Klinik als Formen wissenschaftlicher Mitteilung gibt, und wie beide aufeinander angewiesen sind, so kann es eine systematische oder, wenn man will, allgemeine Psychologie der Weltanschauungen geben, die in dem vorliegenden Buche zu geben versucht wird, und eine kasuistische Weltanschauungspsychologie, aus der etwa ein Kapitel das der Philosophencharaktere wäre. Wenngleich die allgemeine Darstellungsform behauptend entwickelt und nur beispielsweise hier und da durch Fälle illustriert, also nicht in ihrer Form von den Tatsachen ausgeht, so ist sie doch so gut wie die kasuistische Form auf Tatsachen abgestellt, will Tatsachen begreifen, aber in allgemeiner Form. Alle Psychologie drängt vom Casus zum Typus, vom Einzelnen zum Allgemeinen. Befriedigt gelöst ist die wissenschaftliche Aufgabe nur, wenn beides sich ergänzt, wenn das Allgemeine auch wieder in concreter Kasuistik gezeigt wird.

Im Vordergrunde unseres Interesses stehen einzelne Menschen, zum überwiegenden Teil aus neuerer Zeit und aus einigen Jahrhunderten des Altertums, dann aber auch Epochen (Zeiten), die uns in ihrem Gesamtaspekt in großer Schrift eine Einsicht vermitteln, die der vom Einzelnen gewonnenen analog ist. Aus dem großen Gewebe der Möglichkeiten entnimmt der einzelne Mensch fast immer nur einige wenige Fäden. Durch seine Zeit und sein Milieu ist er in der Wahl beschränkt. Das Bild des Menschen überhaupt und des Kos-

mos seiner Weltanschauungen gibt aber weder der einzelne Mensch, noch eine Epoche, sondern erst die Gesamtheit der menschlichen Geschichte. Wenn wir auch annehmen — was ziemlich fruchtlos ist —, daß potentiell zu allen historischen Zeiten im Menschen dieselben Anlagen an Charakter und Kräften und für ihren Ausdruck in Weltanschauungen vorhanden sind, in der Erscheinung, auf die es uns allein ankommt, sehen wir immer nur einiges entwickelt, ausgeprägt, deutlich.

Sehen wir uns die Epochen menschlicher Geschichte als Erscheinungen der Möglichkeiten der menschlichen Seele an, so gewahren wir folgendes: Jeder Geist einer Epoche — der natürlich nur eine Abstraktion ist, da die Zeit noch viel anderes auch enthält — ist etwas Positives durch die substantiell beteiligten Menschen und jede enthält zugleich die Art dieses Geistes im Unechten, Einseitigen, Halben, Flachen, Fanatischen. Jeder Geist erscheint vielseitig und vieldeutig nach den Charakteren, die ihn in sich aufnehmen, und mehrdeutig auch nach Herkunft und Wirkungen. Immer kombinieren sich positive und zerstörende Wirkungen, erwünschte und unerwünschte: das zeigt sich im großen der Entwicklung noch drastischer als in der Einzelbiographie. Ausgangspunkt für unser Verstehen muß immer das Bestreben werden, zunächst überall erst einmal das Positive zu sehen, anzuschauen und uns zu eigen zu machen.

Die Namen von Zeitepochen, die uns zugleich Geistestypen bedeuten, sind beispielsweise: Aufklärung, Humanismus, Romantik. Dabei sind ihrer Bedeutung nach die empirischen, individuellen historischen Weltanschauungen von den generellen, psychologischen Typen des Geistes zu unterscheiden, die beide oft mit demselben Wort bezeichnet werden (so haben z. B. Romantik, Aufklärung, Impressionismus eine zeitliche, historische und eine generelle, psychologische Bedeutung).

Für die Verwendung historischen Materials zu psychologischen Zwecken ist eine Kenntnis der allgemeinen historischen Horizonte Voraussetzung. Es liegt in der Natur der Sache, daß wir mit Beispielen, wenn sie einmal gebracht werden, in der Geschichte hin und her springen, und das konkrete Material da nehmen, wo es uns zufällig aufstößt, und wo es am deutlichsten für die Zwecke psychologischer Einsicht sichtbar ist.

Für den besonderen Zweck einer Weltanschauungspsychologie wird man natürlich die historischen Arbeiten, die sekundären Quellen, oft und dankbar benutzen. Die riesige Arbeit, die hier getan ist, selbst noch einmal leisten zu wollen, wäre lächerlich und hoffnungslos. Viel bieten z. B. für Fragen der Weltanschauungspsychologie:

Die Geschichte der Philosophie: Hegel, Erdmann, Windelband. Biographische Leistungen: z. B. Dilthey, Schleiermacher; Justi, Winckelmann. Die Geistesgeschichte einzelner Zeiten: viele Aufsätze Diltheys; die Werke Burckhardts, ferner Friedländers, v. Eickens.

4. Schließlich werden wir uns umsehen, ob und wo eine systematische Psychologie der Weltanschauungen geleistet worden ist. Ich kenne nur einen großartigen Versuch: Hegels Phänomenologie des Geistes. Aber dieses Werk will viel mehr als eine bloße Psychologie der Weltanschauungen. Es entwickelt die Gestalten des Geistes bis zum absoluten Wissen, es ist selbst Ausdruck einer Weltanschauung. Im einzelnen für unseren Zweck bloßer Betrachtung sehr ergiebig, sehr lehrreich, ist es als Ganzes uns doch nicht Vorbild, vielmehr selbst Objekt. Wir verwenden es für einzelne Probleme als Steinbruch, wertvolles Baumaterial zu holen. Von vornherein stellen wir aber, was uns zu leisten möglich ist, in Kontrast zu diesem wunderbaren Werk: wir geben im ganzen doch mehr einen Katalog, innerhalb dessen wohl mehrfach Zusammenhänge, Zusammengehörigkeit, innere Systematik besteht, ohne daß das System die Hauptsache ist. Hegel hat einen vollendeten, einheitlichen systematischen Bau, ein geschlossenes System, aufgeführt. Wir bringen es nur zu vielen sich kreuzenden Schematen. Hegel objektiviert, er will das Ganze erkennen, wir subjektivieren, wollen nur Menschen und im Menschen Mögliches sehen und begreifen. Hegel endigt mit dem absoluten Wissen, wir in dieser Sphäre beginnen und bleiben beim absoluten Nichtwissen des Wesentlichen. Hegel hat eine Methode, wir keine beherrschende, sondern bald diese, bald jene.

Für die vorliegende Arbeit war Hegel von Einfluß, jedoch stammen die für eine Psychologie der Weltanschauungen entscheidenden Lehren von folgenden Persönlichkeiten:

1. Kant ist durch seine Ideenlehre der Schöpfer des Gedankens, der dieser Weltanschauungspsychologie überall zugrunde liegt[1]). Etwas, das als das Ganze oder die Existenz gilt, das mit Worten wie Idee, Geist, Leben, Substanz bezeichnet wird, das unerwiesen und unerweislich ist, das jeder Formulierung spottet, da jede Formulierung wieder rückgängig gemacht werden muß, das also nicht rationale Voraussetzung, nicht logisches Prinzip, sondern ein unendlich bewegter Gedanke und zugleich mehr als Gedanke ist, dies ist der Grund und das Ziel, in das die rationalen Formulierungen dieses Buches eingebettet sind. Darum sind diese Formulierungen nicht selbstgenügsam und geschlossen, sondern irgendwie abhängig von einem außerlogischen Faktor.

[1]) Über Kants Ideenlehre s. den Anhang.

2. KIERKEGAARD und NIETZSCHE, die für den oberflächlichen Betrachter bloß äußerste Gegensätze sind (z. B. der eine Christ, der andere Antichrist), haben in originalster Erfahrung die Problematik des Daseins erlebt und in einzigartigen Werken die Möglichkeiten des Menschen so dargestellt, daß sie als die größten Psychologen der Weltanschauungen anerkannt werden müssen. Im Besitze des unendlichen historischen Horizontes, wie ihn HEGEL und die deutsche Geschichtswissenschaft sichtbar gemacht hatten, lebten beide in innerer Opposition gegen die Verführung, in diesem Horizont betrachtend zufrieden zu sein; es kommt ihnen auf das Leben der gegenwärtigen Individualität, auf die „Existenz" an. In grenzenloser Selbstreflexion prüfen sie jede Stellung, die sie in ihrem Innern erringen, erfassen die Problematik des Ich, die Dialektik alles subjektiven Daseins. Dabei wird ihnen ganz von selbst die Frage der Echtheit des seelischen Lebens und Daseins zum Problem und die äußerste Bewegung, die Unruhe des seelischen Daseins selbstverständlich. Beide sind Romantiker durch ihre innere Bewegung, beide leidenschaftlich antiromantisch, weil die tatsächlichen Gestalten dessen, was Romantik genannt wurde, fast immer unernste, artistische, epikureische oder unfreie, gebundene Ableitungen waren. Beide waren auch in ihrer literarischen Produktion gegen das System. Ihre Gedanken haben die Form des Aphorismus und des Essays.

Was in KIERKEGAARD und NIETZSCHE mit der Vehemenz unmittelbarer Erfahrung und heiligen Ernstes entsteht, hat sich im 19. Jahrhundert zugleich als eine literarische Reflexion über Menschen und menschliche Dinge entwickelt. Sie fußt ursprünglich auf der Romantik, dieser Verselbständigung der bloßen Geistigkeit, dann schöpft sie aus der deutschen Philosophie, besonders aus HEGEL (ferner aus SCHELLING: von ihm sagte Frau VON STAEL, die Annahme der SCHELLINGschen Philosophie verhelfe einem dazu, für sein Leben lang geistreich zu sein), schließlich wird sie stark beeinflußt von NIETZSCHE (nicht von KIERKEGAARD, da dieser dänisch geschrieben hatte, und sein Einfluß erst in den letzten Jahren größer zu werden beginnt). Als ein breiter Strom „geistreicher" Arbeit fließt sie durch das 19. Jahrhundert in Deutschland. Ohne feste Ziele, ohne eigentlich substantielle Kräfte, stark psychologisierend, wird Betrachtung und Wertung meistens vereint mit Metaphysik und allem möglichen anderen. Die Persönlichkeiten sind untereinander wesensfremd, so sehr sie in diesem Medium einig sind. Ihnen wird es verdankt, daß die geistige Beweglichkeit erhalten bleibt, sie reizen, lassen Problemsucht fühlen, machen unsicher und stellen indirekt alles geistige Leben auf die Probe. Mit ihnen läßt der Mensch gleichsam eine Säure über sich ergießen,

die ihn entweder geistreich macht und in die Auflösung mit hineinzieht oder ihn zum Bewußtsein, zur Kräftigung, zur Bejahung einer, wenn auch noch so geringen „Existenz" bringt.

3. MAX WEBERS religionssoziologische und politische Arbeiten enthalten eine Art weltanschauungspsychologischer Analyse, die den früheren gegenüber neu ist, durch die vorher anscheinend unmögliche Verbindung von konkretester historischer Forschung mit systematischem Denken. Die systematisch objektivierende Kraft, die sich hier letzthin in Fragmenten ausspricht und nicht im System erstarrt, ist verbunden mit einer lebendigen Vehemenz, wie sie uns sonst etwa aus KIERKEGAARD und NIETZSCHE anpackt. Die Trennung von weltanschaulicher Wertung und wissenschaftlicher Betrachtung, für die er nach früheren Formulierungen doch erst das Pathos brachte, möchte auch in dem vorliegenden Versuch erstrebt werden.

Unser Versuch soll ein systematischer, kein kasuistischer sein. Er ist eine Konstruktion von Typen, die manchmal durch Beispiele veranschaulicht, aber nicht bewiesen werden. Sie sind als innere Anschaulichkeiten evident. Von allem Material, das wir heranziehen, gilt: wir suchen hier nicht das Häufige, nicht das Durchschnittliche darum, weil es häufig und durchschnittlich ist. Wir suchen die spezifischen Gestalten, mögen sie auch ganz selten sein. Unser Feld ist nicht etwa das, was wir sehen, wenn wir beispielsweise 100 Menschen aus unserer Umgebung untersuchten, sondern das Material, das entsteht, wenn wir sehen, was wir in historischer und innerer lebendiger und gegenwärtiger Erfahrung an Eigentümlichem wahrnehmen, selbst wenn es einmalig ist, wenn es nur typisch zu sehen und zu konstruieren ist. Der Einwand des gewöhnlichen sensualistischen Empirikers, was da geschildert werde, bemerke er nicht in sich selbst, bemerke er auch nicht als tatsächlich in der Geschichte; das alles seien Konstruktionen, d. h. Phantasien; — solcher Einwand darf uns darum nicht kümmern, weil er etwas voraussetzt, das wir nicht wollen. Für alles hier Vorgetragene gibt es keinen „Beweis", wie für Thesen oder tatsächliche Behauptungen, sondern die Evidenz der Anschauung. Diese Anschauung ist überall nicht so absolut allgemein und selbstverständlich wie die Sinneswahrnehmung. Richtigkeit heißt in der gegenwärtigen Darstellung: Anschaulichkeit und Klarheit. Es wird nichts bewiesen. Falsch ist etwas dadurch, daß es unklar und unanschaulich bleibt oder schon im Keime war. Die Frage der Richtigkeit wird — im Sinne des Beweisens und Widerlegens, der Instanzen für und wider — erst aktuell, wenn solche weltanschaulichen Typen im konkreten Einzelfall empirisch untersucht werden. Dem Einzelfall gegenüber ist jeder

Typus falsch, er ist nur Maßstab, der teilweise, unter Einschränkungen paßt. — Auch die gelegentlich genannten historischen Persönlichkeiten sollen nur Beispiele für Veranschaulichungen, nicht Beweis sein, sie sind ganz einseitig nur unter dem jeweilig gegebenen Gesichtspunkt, nicht ihrer selbst wegen, sondern nur als Casus aufgefaßt. Wenn sie selbst empirisch geradezu unrichtig aufgefaßt wären, so wäre das unerfreulich, für den hier gemeinten Zusammenhang aber unerheblich. Daß sie nur für den einen Zweck charakterisiert werden, hat in jedem Falle eine karrikierende, übertreibende Wirkung, die in diesem Falle absichtlich nicht vermieden wurde. Es kommt in diesem Buche auf den Einzelfall als solchen nicht an.

Ein solcher Versuch ist ein Wagnis. Man wird einwenden, daß bei solchem Riesenmaterial nur Chaos und Apercus entstehen können; daß in der Anwendung auf konkrete Fälle alle Typen viel zu grob sein werden, oder umgekehrt, daß die Unterscheidungen tiftelig sind, und daß das konkrete Individuum nach ihnen gar nicht erfaßt werden kann. Man wird zweifelnd meinen, daß überhaupt für eine systematische Betrachtung zu wenig Grundlagen da sind, daß sie notwendig vergewaltigend, daß sie oberflächlich ausfallen muß. Man wird bezweifeln, ob ein einzelner sich dafür auch nur annähernd ausreichende Erfahrungen und Kenntnisse erwerben kann. Solche und weitere Einwände sind nicht zu entkräften. Zur Rechtfertigung kann ich nur sagen:

1. Es ist im einzelnen soviel von der Psychologie der Weltanschauungen erkannt worden, daß die Mitteilung von diesem in geordneter Form allein immer etwas bieten muß.

2. Es ist für jede Zeit ein Bedürfnis und ein Recht, für sich lebendig, neu zu leisten, was an sich die Vergangenheit auf andere Weise besessen hat; noch einmal zu leisten, was längst geleistet ist. Es wäre lächerlich, der Hegelschen Phänomenologie etwas auch nur Vergleichbares an die Seite stellen zu wollen. Aber diese Phänomenologie, so wie sie ist, leistet unserem Bedürfnis, über Weltanschauungen uns theoretisch zu orientieren, nicht genüge.

§ 3. Systematische Grundgedanken.

Dem Unübersehbaren gegenüber bedarf es systematischer Gedanken; wir wollen ja in gewissem Sinne von allem und jedem reden, da wir von allem die Grenze suchen.

Das äußere Verfahren, wenn man zu einer Psychologie der Weltanschauungen kommen will, ist, wie bei anderen Gebieten der verstehenden Psychologie, etwa folgendes: Man sammelt Stoff: Beob-

achtungen, Reminiszenzen, Anschauungen, Bemerkungen, alles, was uns aus den Quellen der Weltanschauungspsychologie zuströmt, die früher charakterisiert wurden. Das führt ins Endlose. Nach einiger Zeit sucht man das alles, was man im einzelnen instinktiv als wichtig empfunden hat, etwas zu ordnen. Identisches, das uns in verschiedenen Worten oder in verschiedenen Sphären zum Ausdruck kam, legt man zusammen. Das Vorhandene steht als wahllose Reihe hintereinander. Man fühlt nach, wo Zusammengehöriges, Verwandtes, wo Beziehungen in irgendeinem Sinne zu finden sind. So ordnen sich kleine Gruppen innerer Systematik, ohne daß man noch recht weiß wie, zusammen. Die Gruppen stehen nun auch nur aufgezählt nebeneinander. Das Verfahren setzt sich fort, aber wir bleiben am Ende immer beim Katalog bloßer Aufzählung, in dem nur mehr und mehr einzelne organische Bildungen zusammenhängender Einsicht entstehen. Es leitet uns der Glaube, daß wir uns irgendwie auf ein natürliches System, in dem der Kosmos der Weltanschauungen anschaubar wäre, zubewegen; wir fühlen eine solche Idee. Aber wir besitzen doch nur Schemata. Instinktiv wehren wir uns, irgendeines dieser Schemata zum alleinherrschenden System zu erheben; wir merken, daß wir damit alles vergewaltigen, daß wir uns selber und andere, die es etwa annehmen möchten, geistig totschlagen würden. Statt dessen suchen wir das eine Schema durch das andere zu paralysieren; wir suchen zwar Schemata auszubilden, aber durch deren Mehrzahl uns selbst in der Schwebe zu erhalten. Trotz allem systematischen Bemühen sind wir also nie fertig, sondern haben immer statt eines wirklichen Systems doch zuletzt nur einen Katalog, statt eines alles dirigierenden Systems eine Reihe sich überlagernder, ausschließender, relativer Schemata. — Mit dem jeweiligen Gerüst von Ordnung, diesem Skelett, nehmen wir nun weiteren Stoff auf, in biographischen, historischen Studien, lebendigen Betrachtungen des Gegenwärtigen. Der Strom dieses Stoffes ist unerschöpflich. Vieles lassen wir vorbeigehen, weil es uns nicht interessiert. Was uns irgendwie als wesentlich auffällt, das halten wir fest, fragen, wohin es gehört. So tritt eine Wechselwirkung zwischen unseren systematischen Gerüsten und den neuen Materialien ein: das Neue wird entweder in vorhandenen Formen aufgefaßt, identifiziert, es wirkt bereichernd, aber das Gerüst kann es aufnehmen; oder es wird mit Deutlichkeit und Klarheit als neu erkannt, es wird begriffen, daß dieses noch keinen Ort hat, das Gerüst erweitert sich, oder das ganze Gerüst wird umgebaut.

Die Frage, wohin denn die ganze Ordnung führe, was denn ihr Sinn sei, wonach denn geordnet werde, läßt sich zunächst nicht anders beantworten: Hingabe an jeden besonderen Stoff läßt uns irgend-

einen ordnenden Gesichtspunkt finden. Wir glauben, daß in unseren Instinkten Ideen uns leiten, daß unser Interesse nicht letzhin subjektiv — willkürlich sei. Dafür können wir keine Begründung, geschweige einen Beweis geben. Ist bei der Ordnung eine Idee, so bleibt sie ganz unklar, bis das Ganze einen gewissen Abschluß auf einer Stufe gefunden hat, die mitteilbar ist. Namen kann man wohl geben, z. B. daß die Idee einem Kosmos der Weltanschauungen zustrebe, daß sie eine wertungsfreie Totalanschauung meint u. dgl. Aber das bleibt ohne Durchführung nichtssagend.

Hat man eine Zeitlang in dieser unbestimmt geschilderten Weise sich um systematische Ordnung in seinen Anschauungsinhalten bemüht, so bemerkt man einige Gesetzmäßigkeiten alles Systematischen, deren bewußte Kenntnis uns die Kräfte, aber auch die begrenzte Bedeutung jeder systematischen Ordnung zeigt. Diese Gesetzmäßigkeiten sind folgende:

1. Jede Systematik wirkt geradlinig, steht immer als eine einreihige Folge da, schließt sich vielleicht einlinig zu einem Kreise. Die Sache aber ist fast nie so. Während die Sache vieldimensional ist, ordnet man in jedem Augenblick eindimensional; während sie problematisch viele Zentren hat, ordnet man, indem man vielleicht viele eindimensionale Reihen aus einem Zentrum entwickelt; während die Sache konkret und unendlich ist, wird sie in ordnender Formung abstrakt und endlich. Man hilft sich dadurch, daß man an die einzelnen Glieder Nebenreihen, also weitere Dimensionen anlegt, daß man mehrere Zentren zueinander in Beziehung setzt und aus jedem eine Strahlenkugel von Reihen sich entfalten läßt. Aber man bleibt immer mehr oder weniger an letzthin räumliche Schemata gebunden, während die Sache vielleicht jedem noch so verwickelten System von Gliedern, Dimensionen, Orten inkommensurable ist. Unsere Ordnung ist eine Gewaltsamkeit und dann vielleicht wieder ein Einschränken dieser Gewaltsamkeit.

2. Beim Ordnen bemerken wir in uns einmal das Bestreben, die anschaulichen Gestalten, die gesehenen Zusammenhänge einfach hinzustellen, nebeneinanderzustellen und einen Katalog zu liefern. Dann aber beherrscht uns die Intention, daß — wie in der Seele alles zusammenhängt — so auch die Grenzen der menschlichen Situationen, die weltanschaulichen Stellungen, die Kräfte etwas Einheitliches seien, daß sich gleichsam in viele Farben gebrochen und immer in Gegensätzen sich zur Erscheinung bringe. Beim Ordnen erscheinen uns zunächst wohl die Gestalten gleichsam als Fächer und als Möglichkeiten, in die der Mensch eintritt oder nicht eintritt, und vom einzelnen Menschen erwartet man wohl, daß er hierhin und nicht dort-

hin „gehöre". Dann aber erscheint uns jeder Mensch als das Unendliche selbst, dem alle Gestalten angehören oder in dem sie potentiell vorgebildet sind. Dann sind alle die geordnet zu schildernden Typen nicht letzte Möglichkeiten, für die der einzelne Mensch sich entscheidet, sondern Stellungen, in die er geraten kann, die er aber alle mit seinem Leben übergreift, wenn man es als Gesamtheit seiner möglichen biographischen Entfaltung sieht. Jeder Mensch durchdringt gleichsam den ganzen Kosmos der Weltanschauungen, aber sein Wesen pflegt an einzelnen Orten dieses Kosmos heller zu strahlen, an anderen kaum noch sichtbar zu sein. Je mehr die systematische Idee uns beherrscht, desto mehr sind wir auf Einheit eingestellt, desto mehr ist der Mensch das unerkennbare Ganze, das in den vielen Gestalten so zur Erscheinung kommt, wie die Radien aus einem Zentrum strahlen. Aber es gelingt nicht, restlos alle Phänomene so auf ein Zentrum zu beziehen — das System würde vollendet, die Welt in der menschlichen Seele erkannt sein —, sondern wohl oder übel stranden wir immer wieder an Gegensätzen, an bloßen katalogartigen Aufzählungen. Von der Einheit zu reden ist fruchtlos, sie zu beweisen unmöglich, sie zu widerlegen ebenso unmöglich. Sie ist eine Idee, deren Verwirklichung in systematischer Ordnung, sofern sie kritisch zu sein versucht, ein schwankendes Gebilde zwischen System und Katalog sein muß. Man ist sich ordnend bewußt, nicht bloß einen ganz äußerlichen Katalog zu machen, sondern sich um die Sache zu bewegen. In dieser Ordnung, die zwar überall, wo sie endgültig sein will, falsch wird, steckt doch etwas, das der anschaulichen Sache kongruent sein muß.

3. Man muß bei systematischem theoretischem Auffassen einer Sache unvermeidlich Schemata bilden, sonst bleibt man aphoristisch, entbehrt eines fruchtbaren Vehikels zur Entdeckung von Beziehungen und Lücken, verliert die Möglichkeit eines Überblicks über das Ganze, das man bis dahin erreicht hat. Aber man kann mit vielen systematischen Ordnungen an jeden Gegenstand herangehen. Jede Systematik wird etwas anderes deutlicher zeigen; jede hat irgendwie Recht und jede Unrecht, sobald sie sich für die allein berechtigte ausgibt. Man tut daher gut, auch tatsächlich mit möglichst vielen systematischen Gesichtspunkten sich einer Sache zu nähern, möglichst viel aus ihr herauszuholen.

Ein Ganzes kann theoretisch überhaupt nur aufgefaßt werden mit Hilfe von Systematik. Jedes Einzelne gewinnt seine Bestimmtheit und Deutlichkeit dadurch, daß es verglichen und in Beziehung gesetzt wird. Behandelt man ein Einzelnes aus einem Ganzen, so

schweben unausgesprochen eine oder mehrere Vorstellungen dieses Ganzen im Hintergrunde, oder die Behandlung bleibt verworren, widerspruchsvoll, undeutlich. Psychologie vor allem ist nur als Ganzes möglich, oder sie löst sich in ein endloses Chaos aphoristischer Reflexionen auf. So besteht die Aufgabe, immerfort systematisch zu sein und doch zu versuchen, kein System zur Herrschaft kommen zu lassen, damit möglichst viele, möglichst alle systematischen Gedanken wirksam werden. So bleibt sowohl die Unendlichkeit der Sache als Idee, als auch die Ordnung im Gedanken; es besteht nicht mehr die Gefahr, daß das System als Schema an Stelle der Sache tritt. Für die theoretische Kontemplation bleibt das System jeder Art nur Mittel, auf Grund dessen weitere Aussichten möglich, zunächst noch unklare Inhalte bestimmter werden. Durch das Systematische kann das Erworbene klar und deutlich sein. Mit den systematischen Ordnungen gehen wir gleichsam jeweils einen Weg in den unendlichen Kreis des Gegenstandes, schreiten bestenfalls gleichsam eine künstliche Peripherie ab.

Es besteht die Tendenz, mit unserer Systematik wieder das System zu vernichten. Man muß alles Systematische als Technik zu beherrschen versuchen, man kann ohne sie nicht denken, aber man behält nur dann Anschauungsfähigkeit und behält nur dann Freiheit der unendlichen Gegenständlichkeit für die Betrachtung, wenn man jede Systematik wieder begrenzt und relativiert. Etwas wird zunächst ein leitender Ordnungsgesichtspunkt, dieser wird dann durchkreuzt, um ihn in der erstarrenden Wirkung wieder aufzuheben. Alle solche Systematik hat das Bestreben, sich selbst wieder zu verneinen. Man sucht die Gesichtspunkte lebendig und beweglich zu machen und das Bewußtsein zu wecken, daß es auch ganz anders geht. Die Idee eines einheitlich gegliederten Kosmos, so sehr sie uns leitet, ist nicht vollendbar. Jede Vollendung muß Verdacht erwecken. Sie wird Konstruktion im schlechten Sinne. d. h. Vergewaltigung und Aufbau nach wenigen feststehenden Prinzipien sein. Starrheit tritt an Stelle von Beweglichkeit. Und für den forschenden Betrachter ist gerade das Lebensfrage, immer systematisch zu sein und jede Systematik wieder ins Fließen zu bringen; nicht etwa um die Systeme sich herumzudrücken, indem man sie ignoriert, sondern sie immer von neuem zu überwinden, indem man sie assimilierend in Bewegung und Fluß bringt.

4. Bei jeder Darstellung wird nun wieder unvermeidlich eine Grundteilung nötig, wenn auch noch so viele andere Gesichtspunkte im einzelnen wirksam werden. Es erscheint zweckmäßig, wenn man sich Freiheit vom System bewahren will, diese Grundeinteilung immer

nur als eine mögliche anzusehen; zweitens, sie möglichst wenig faszinierend, möglichst abstrakt zu wählen; drittens, sie möglichst nicht vorher zu errechnen, sondern aus der Beschäftigung mit der Sache sich entwickeln und immerfort modifizieren zu lassen.

In der gegenwärtigen Darstellung wünschte ich den Eindruck zu erwecken, daß alles Systematische in Fluß bleibt, daß da nichts absolut endgültig ist, wenn auch zu gegenwärtiger Bestimmung der Begriffe gerade diese systematischen Ordnungen zum großen Teile unentbehrlich sind. Die gegenwärtigen Ordnungen würden bei weiterem Flusse, so denke ich, so wenig wie frühere, absolut zerstört, sondern modifiziert, an andere Stellen verschoben werden. Sofern in ihnen ordnende und bestimmende Kraft liegt, bleiben sie erhalten, wie sie zu allermeist auch uralt sind. Aber klar muß man sich darüber bleiben, daß die hier dargestellten Hauptformen der weltanschaulichen Möglichkeiten, zwischen denen die übrigen als Kombinationen, Übergänge aufgefaßt werden, nicht einmal unter allen Umständen Hauptformen zu sein brauchen, sondern vielleicht unter anderen Gesichtspunkten ihrerseits als Kombinationen erscheinen würden.

Es ist jetzt die Frage, welche systematischen Gesichtspunkte in einer Psychologie der Weltanschauungen möglich sind. Der Beginn jeder Ordnung ist Unterscheidung und Trennung. Beim Nachdenken über Weltanschauungen trennt man nebeneinanderstehende Gebiete („Reiche", „Sphären", „Regionen"), oder Entwicklungsstadien („Stufen") oder hierarchisch angeordnete Möglichkeiten, die zwischen der Bedeutung von Entwicklungs- und Wertordnung schwanken („Schichten", „Ebenen", „Niveaus", „Dimensionen"), in denen etwa der Mensch sich befindet. Man wird bei allen diesen Werten deren räumliche Bildhaftigkeit und darum immer als Rest bleibende unvermeidliche Inadäquatheit nicht vergessen.

Doch es ist die Frage, was denn so in Sphären, Stufen, Schichten usw. geordnet wird. Die allgemeinste Formel wäre, daß die Mannigfaltigkeit der Beziehungen von Subjekt und Objekt darin Ordnungen finde. Denn Subjekt und Objekt sind ja keine feststehenden endgültigen Punkte, sie sind beide unendlich, unergründlich. „Der Seele Grenzen kannst du nicht auskennen, so tiefen Grund hat sie", sagt schon Heraklit; und daß alle gegenständlichen Welten uns nicht das Ding an sich als Objekt vor unser Auge stellen, ist uns seit Kant geläufig. Jede Welt kann man als Perspektive, gesehen vom Subjekt her, auffassen (Teichmüller, Nietzsche), Subjekt und Objekt sind gleichsam gegenseitig eines der Schatten des anderen, durch einander bestimmt und bedingt. In der Subjekt-Objekt-Spal-

tung läßt sich wohl irgend etwas als absolut setzen, die räumlich-zeitliche Realität, der Sinn oder Wert, die Welt oder die Seele usw.; aber jede solche Verabsolutierung findet ihre Feinde in entgegengesetzten Verabsolutierungen und dadurch ihre Auflösung. Nur im Mystischen glaubt der Mensch das Absolute zu erfahren und ist ohne Gegner, sofern er nichts als Objekt behauptet, nicht das Ding an sich sich gegenüber, sondern in ungeschiedener Subjekt-Objekt-Einheit gegenwärtig hat.

Der Gedanke der Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt und der vielen Bedeutungen, die Subjekt und Objekt als etwas gar nicht Festes annehmen, ist der Grundgedanke unseres systematischen Suchens und Ordnens. Das ist näher auszuführen.

Das seelische Geschehen in seiner Totalität heißt der Erlebnisstrom, Erlebniswirklichkeit, unmittelbares Leben, ursprüngliche Erfahrung usw. Er umfaßt das Ganze des seelischen Geschehens in seiner bloßen Erscheinung, er ist das Unbestimmteste, von dem sprechend man noch nichts weiß als Allgemeinheiten. Diese unmittelbare Erlebniswirklichkeit ist an sich das Konkreteste, wenn auch der Hinweis auf sie mit dieser Benennung das Leerste und Abstrakteste ist. Ihr ist alles immanent. Aus ihr löst die Psychologie von den verschiedensten Gesichtspunkten her das Bestimmte heraus, sie konstruiert sie, zu ihr denkt sie Außerbewußtes hinzu. Der Erlebnisstrom produziert fortwährend Gebilde, Ausdrucksphänomene, Inhalte, Schöpfungen. Mit diesen Produkten wandelt er sich selbst.

In dem Erlebnisstrom ist das Urphänomen eingebettet, daß das Subjekt Objekten gegenübersteht. Unser Leben verläuft in dieser Subjekt-Objekt-Spaltung. In ihr allein ist für uns alle Mannigfaltigkeit. Aber nicht alles Erleben geschieht in Subjekt-Objekt-Spaltung. Wo kein Objekt mehr gegenübersteht, also jeder Inhalt fehlt, darum auch unsagbar ist und wo doch erlebt wird, sprechen wir im allerweitesten Sinne vom Mystischen. Die erlebte Subjekt-Objekt-Spaltung sowohl wie das Mystische sind uns Gegenstand der psychologischen Betrachtung, und zwar hier nur ihre Grenzen und äußersten Möglichkeiten.

So psychologisch betrachtend sind wir aber selbst Subjekte, und das Subjekt-Objekt-Verhältnis als Ganzes unser Objekt. Auch diese psychologische Betrachtung, wie jede, wird aber als Subjekt-Objekt-Verhältnis spezifischer Art unser Gegenstand, wenn wir, bis zu den letzten erreichbaren Grenzen strebend, die Weltanschauungen verstehen wollen. In jedem Augenblick, in dem wir denken und urteilend formulieren, gilt das Gesagte auf einem Standpunkt, für diesen Standpunkt. Kein Begriff, kein Prinzip

auch dieses psychologischen Buches darf darum absolut gesetzt werden, auch nicht unsere letzten und dunkelsten Begriffe: Erlebniswirklichkeit, Subjekt-Objekt-Spaltung, Idee, Geist, Leben, Substanz, Echtheit. Wir möchten also aus uns heraus, über uns selbst wegspringen, gleichsam einen archimedischen Punkt außerhalb aller Subjekt-Objekt-Verhältnisse finden, diese in ihrer Totalität zum Gegenstand gewinnen. Es ist klar, daß das in Absolutheit nicht möglich, damit also überhaupt nicht möglich ist, aber wir haben einen Ersatz dafür in der möglichst großen Beweglichkeit, die wir unserem Subjektsstandpunkt geben. Die Gesamtheit dieser sich immer gegenseitig korrigierenden, einschränkenden, relativierenden Subjektsstandpunkte, auf deren keinem wir stehen, muß uns den archimedischen Punkt ersetzen, den wir, selbst immer im Subjekt-Objekt-Verhältnis bestimmter Art eingeschlossen, aus diesem unserem Gefängnis nicht erreichen können. Unvermeidlich ist aber der Rahmen jedes intellektuellen Werkes eine Reihe ungeprüfter und von den gewonnenen Standpunkten aus unprüfbarer Begriffe, an denen die eigentlich philosophische Arbeit einsetzt, welche in diesem Sinne in vorliegendem Buche nicht geleistet ist.

So sehr wir in der Erfahrung der Weltanschauungsmöglichkeiten den Standpunkt wechseln, so bestimmt nehmen wir einen relativ festen Ort ein, wenn wir betrachtend unsere Erfahrungen und Anschaulichkeiten formulieren. Es liegt immer sehr nahe, den Gegenstand unserer Betrachtung mit uns selbst als den Betrachtenden, unsere Selbsterfahrung mit unserem bloßen Zuschauen zu verwechseln. Wenn wir z. B. vom Mystischen sprechen, so ist uns dieses Gegenstand als Realität, wie es erlebt wird; dieses Erlebnis wird charakterisiert unter anderem als Mangel der Subjekt-Objekt-Spaltung. Während aber der mystisch Erlebende selbst vielleicht eine metaphysische Formel gewinnt und eine übersinnliche Realität behauptet, in der er, aus sich heraustretend, existiert hat, betrachten wir nur die Realität, daß er so erlebte; d. h. für uns ist das Mystische als Erlebnis ohne Subjekt-Objekt-Spaltung doch Erlebnis eines Subjektes. Mit dieser Anerkennung der Realität des Erlebens fällen wir keinerlei Urteil über eine metaphysische Realität. Denn wir wären ja, eingeschlossen in die Subjekt-Objekt-Spaltung unserer Betrachtung, gar nicht imstande, das Metaphysische als ein Absolutes zugleich als ein Gegenüber zu sehen. Wir verdürben die Psychologie, die nur wissen will, was erlebt wird und was überhaupt Objekt sein kann; und wir verdürben die Echtheit unseres eigenen Lebens, in dem das Metaphysische nicht auf Grund solcher psychologischer Betrachtung, solcher Beschäftigung mit anderen Menschen existieren kann; sondern nur sofern wir selbst leben, selbst Mystiker sind, selbst ganz außerhalb aller Betrachtung stehen. Machen wir also das Mystische zum Gegenstand, wie es eben als „Gegenstand" allein existiert, so vermögen wir es nur als eine subjektive Realität zu sehen, als ein Erleben, das wir psychologisch als Erleben eines Subjekts sehen, das Subjekt allerdings nur für uns, nicht für sich selbst in seinem Erlebnis ist. Oder wir können zum Gegenstand machen, wie ein Subjekt, der Metaphysiker, sich anläßlich mystischer Erlebnisse anderer metaphysische Gedanken macht und „Erlebnisse" züchtet; und hier kann man eine Gestalt beschreiben, die wir unecht nennen. In keinem Falle sind wir das, was wir betrachten. Das ist zwar sehr selbstverständlich, wird aber in Betrachtungen dieser Art allzuleicht vergessen.

Ein anderes Mißverständnis der Formel, daß unser Gegenstand die Mannigfaltigkeit der Subjekt-Objekt-Beziehungen ist, wäre, daß wir uns hier für die Objekte als solche interessierten. Zwar wird von außerordentlich vielen Objekten andeutend gesprochen, aber alle interessieren uns hier nur in Beziehung auf Subjekte. Wir sehen an den Objekten die Eigenschaft, Objekte für Subjekte zu sein, während alle anderen Betrachtungen sich rein dem Objekt zu bewegen. Dadurch wird für die psychologische Betrachtung ein eigenes Objekt gewonnen, das selbst schließlich wieder in der Beziehung auf das Subjekt in einer Psychologie der Psychologen erfaßt werden könnte. Wir fragen, wenn wir die Objekte in Beziehung auf das Subjekt betrachten, nicht nach dem Recht, der Wahrheit der Objekte, die für ein Subjekt bestehen. Was psychologisch wirksam, für das Verstehen anschaulich, von eigenem Prinzip ist, interessiert uns; das kann ein mythisches Weltbild, ein Wahninhalt eines Irrsinnigen, die Phantasie eines Schwärmers sein.

Nach dieser Abschweifung kehren wir zur Frage der systematischen Ordnung zurück. Die Mannigfaltigkeit des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist außerordentlich groß. Zählt man nur einige Wortpaare zur Bezeichnung von Subjekt-Objekt-Beziehungen auf, so fühlt man sofort diese Mannigfaltigkeit: z. B. Seele — Welt, Ich — Gegenstand, Erlebnis — Inhalt, Persönlichkeit — Sache, psychophysisches Individuum — räumliche Umgebung usw. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist so wirkungsvoll zur Charakteristik der möglichen Positionen, daß wir ihn als Hauptgesichtspunkt und als Vehikel systematischen Fortschreitens benutzen werden. Über jene Mannigfaltigkeit und damit Vieldeutigkeit soll hier zunächst ein abstrakter Überblick versucht werden:

1. In der raum-zeitlichen Welt setzen wir die Subjekte den Objekten gegenüber als die psychophysischen Individuen der mechanistisch gedachten Umwelt. Hier besteht ein Gegenüber, das gar nicht erlebt zu sein braucht, nur für den Betrachter besteht und das auch ohne Bewußtsein im Subjekt bestehen bleibt. Dieser Gegensatz spielt für unser Verstehen keine Rolle, es sei denn um durch seinen Kontrast die Eigenart der anderen Subjekt-Objekt-Beziehungen, die Gegenstand der verstehenden Psychologie sind, zu akzentuieren. — Wenn wir Erlebnis und Inhalt, Ich und Gegenstand unterscheiden, so läßt sich in phänomenologischer Zergliederung wohl die Trennung im tatsächlichen Erleben aufzeigen, aber dieses Gegenüber, das erlebt wird, braucht sich der Erlebende keineswegs wissend bewußt zu sein. Er erlebt unmittelbar, naiv, unreflektiert alle möglichen Objekte als seine Gegenstände, ohne die Mannigfaltigkeit der Gegenstandssphären und die Mannigfaltigkeit seiner Subjektserlebnisse zu beachten. — Dies geschieht erst in der Reflexion, in der der Mensch für sich selbst da ist, sich als Gestalt, als ein Selbst oder als eine Mannigfaltigkeit vieler Formen des Selbst

sieht. Es entstehen die Arten, wie der Mensch für sich da ist, die Schemata des ego. Er nimmt als Subjekt zu seinem Subjekt Stellung und wird sich dabei der Objekte auf eine neue Art bewußt. Alles wird jetzt der Unmittelbarkeit und der Naivität entkleidet, und es erwächst nun erst die größte Mannigfaltigkeit der Subjekt-Objekt-Beziehungen. — Soweit das Erleben unmittelbar ist, können wir als Betrachtende es nur mit Begriffen charakterisieren, die der Erlebende nicht weiß, den Standpunkt des Subjekts fixieren, ohne daß etwas gesagt wird, was dem Subjekt selbst Inhalt seines Wissens ist. Was ich verstehend von einer Position sage, sie charakterisierend, ist darum nicht auch auf dieser Position bewußt. Soweit aber das Erleben selbst reflektiert ist, wird auch in der Charakteristik das ausgedrückt, was der Erlebende weiß und meint. In den Schilderungen wird beides, der vom Betrachter formulierte und der vom Betrachter selbst gemeinte Sinn, oft durcheinandergehen. Eine scharfe Trennung wird man nur vornehmen da, wo diese Trennung gerade wichtig ist. — Immer getrennt zu halten ist aber der Standpunkt des betrachtenden und des betrachteten Subjekts. Die weitesten Standpunktsverschiebungen werden in dem Subjekt verfolgt, sofern wir es betrachten, während wir als Betrachtende den begrenzten Kreis der Standpunkte innehalten, von denen betrachtend rational geformt wird.

2. Stellen wir auf zwei Seiten einerseits die Totalität des Gegenständlichen, andererseits das Subjekt überhaupt sich gegenüber, so lebt das konkrete Einzelindividuum zwischen diesen beiden Welten keine ausfüllend, aus beiden gleichsam Fragmente ausschneidend. Wir nehmen in jedem Menschen alles der Potenz nach als angelegt an, wenn auch in noch so geringem Grade. Das negative Urteil, etwas fehle absolut, ist nie zu beweisen. Was ein Individuum entwickelt, von Umständen, Zeit, Einflüssen, Schicksalen bedingt, ist zu betrachten als ein Ausschnitt, den zu begreifen uns nur soweit gelingt, als wir ihn in jene Totalität einreihen können, die wir uns ordnend bilden. Es ist klar, daß wir kein Individuum erschöpfen können, da es unendlich ist, keines, betrachtend, vollkommen verstehen können, und doch ist es gleichzeitig begrenzt im Verhältnis zur Idee des ganzen Menschen und des Kosmos der Weltanschauungen, dessen Idee uns in der ordnenden Darstellung dieses Buches leiten soll. Das empirische Einzelsubjekt soll aber nirgends unser Gegenstand sein.

3. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist, sofern es überhaupt da ist, in jedem Moment als einfaches, klares Gegenüber erlebt. Es ist aber vom Subjektiven zum Objektiven gleichsam ein langer Weg: Ob

ich in der unmittelbaren Welt, dem begrenzten Kosmos, der Unendlichkeit mein Weltbild erlebe, es ist jedesmal die Bezeichnung gleichsam einzelner Abschnitte auf einem Wege zum Objekt hin. Ob ich aus ganz augenblicklichen Impulsen, aus zweckhaftem Selbstdisziplinieren, aus der Idee einer Totalität heraus lebe und handle, es sind gleichsam Stadien auf dem Wege zum Subjekt. So könnten wir im Bilde eine unendliche Linie denken, die vom Subjekt zum Objekt führt, auf der jedes einzelne, bestimmte Subjekt-Objekt-Verhältnis an bestimmten Punkten gleichsam fixiert wäre. Es ist als ob die an sich so feste Subjekt-Objekt-Beziehung als Ganzes hin und her springen könnte, so daß beide Positionen sich verschieben. Jedes psychische Erleben hat etwas Standpunkthaftes an sich; es gehört zum klaren Erfassen in jedem Einzelfall, daß der Ort des Subjekts und des Objekts, von dem aus erlebt, gesehen, gehandelt wird, vom Betrachter bestimmt wird. Es ist die Frage zu beantworten, welche Position das Subjekt zu welchem Objekt einnimmt. Wenn wir in diesem räumlichen Bilde bleiben, können wir uns die Wege zum Objekt und Subjekt ins Unendliche fortgesetzt denken. Nirgends ist für die Betrachtung ein Ende bestimmbar. Wollte man über diese letzte Feststellung hinaus gleichnishaft einem metaphysischen Gedanken folgen, so wäre etwa möglicherweise denkbar: Wie in mathematischer Spekulation solche auseinanderstrebenden Unendlichkeiten sich zum Kreis vereinigen können, so könnte die äußerste Distanz des Subjekt-Objekt-Verhältnisses umschlagen in Subjekt-Objekt-Einheit, die als Erlebnis, als welche sie wieder unser Gegenstand wird, am Anfang und am Ende des geistigen Prozesses stehen würde. Doch ist solch ein Gleichnis zum Teil zu grob, zum Teil schief: es ist nicht eine Linie zwischen Subjekt und Objekt, sondern ein unendliches Netzwerk.

4. Es gibt nicht gleichsam eine Linie vom Subjekt zum Objekt, sondern zahlreiche (man könnte sie sich z. B. als ein sich zerstreuendes Bündel, das im Unendlichen des Subjekts und Objekts sich zu Punkten vereinigt, oder als eine Menge von Parallelen vorstellen). Dies bemerkend erfahren wir, daß es eine Mannigfaltigkeit von Gegenstandswelten gibt, und daß es möglich ist, die Formen der Gegenständlichkeiten losgelöst vom Objekt als solchen zu erforschen. Es gibt rationale, ästhetische usw. Gegenstandsformen. Es ist als ob der Weg vom Subjekt zum Objekt durch verschiedenartige Gitterwerke führte, die als solche zeit- und raumlos, weder Subjekt noch Objekt, sondern sphärenbildend, „a priori“ sind. Nur wo Subjekt-Objekt-Spaltung besteht, kann es solche Formen geben, für alles nicht in dieser Spaltung befindliche gibt es sie dem Sinne

nach nicht. Man nennt seit KANT die Untersuchung jener Gegenstandsformen transzendentale Untersuchungen; es kann transzendentale Untersuchungen des Rationalen, des Ästhetischen usw. geben, aber keine transzendentale Untersuchung z. B. des Mystischen, sondern nur eine psychologische oder metaphysische (natürlich auch eine transzendentale Untersuchung der rationalen Formen, in denen psychologische und metaphysische Urteile sich bewegen). Jene transzendentalen Formen sind als solche leer, bloße Gitterwerke, sie sind Bedingungen aller Gegenständlichkeit, sie sind nicht psychisch und nicht physisch, nicht subjektiv und nicht objektiv. Aber je nachdem durch welches Gitterwerk das Subjekt blickt, je nachdem sieht es spezifische Arten von Objekten und ist psychologisch in einer spezifischen Erlebnisweise. Jedes Gitterwerk kann sich über alles legen, es hat keine Grenzen, und jedesmal sehen die Objekte auf besondere Weise gegenständlich aus. Der fließende Erlebnisstrom, sofern er Subjekt-Objekt-Spaltungen in sich trägt, ist innerhalb dieser geformt und abhängig von den festen, kristallisierenden Gitterwerken dieser zeitlosen, unentstandenen, unvergänglichen, geltenden, weil ihre Gegenstände erst als Gegenstände bedingenden Formen. Überall, wo ein Subjekt Gegenständliches vor sich hat, ob im Fiebertraum des Delierenden, im Wahn und in den abgerissensten Bewußtseinsfetzen des Verrückten, überall sind jene Formen da. Sie sind das an sich unlebendige Kraftlose; sie sind das Unentbehrliche, das nie, nur mit dem Bewußtsein selbst, zu Verlierende. Sie sind für das seelische Dasein der Subjekt-Objekt-Spaltung das Medium, wie das Wasser das Unentbehrliche, das Medium, aber das Gleichgültige und Kraftlose für alles organische Leben ist. Die Untersuchung dieser Formen treiben die Logik und die analogen Wissenschaften. Für die Erkenntnis des menschlichen Geistes ist solche Untersuchung nicht viel interessanter, als eine Untersuchung des Wassers und seiner Eigenschaften für die Erkenntnis des Lebens. Oder sie ist etwa der generellen Morphologie zu vergleichen im Gegensatz zur konkreten, physiologischen Morphologie. Aber wie man das Wasser kennen muß, um Biologie, so die transzendentalen Untersuchungen, um Psychologie zu treiben.

5. Die Subjekte und die Gegenstände und zwischen ihnen, diese Beziehung erst ermöglichend, die transzendentalen Formen, das ist ein Schema für einen Inhalt von unendlicher Mannigfaltigkeit, ein Schema, in das die ganze Welt gesteckt werden müßte. Es hat etwas Starres. Die Bewegung kommt herein, wenn wir z. B. die Frage stellen: Warum gibt es in diesem bestimmten Falle gerade diese und nicht andere (z. B. ästhetische) Subjekt-Objekt-Beziehungen, warum

gehören diese und jene zu einer Gruppe zusammen (z. B. ästhetisch-artistische und intellektuell-formale) und stoßen eine andere Gruppe von sich ab (etwa die enthusiastische)? Mit einer Antwort treten wir der Tendenz nach hinter alle Subjekt-Objekt-Verhältnisse und richten unseren Blick auf das, was man die Kräfte, die Prinzipien, die Ideen, den Geist nennt. Diese als solche sind unerkennbar, weil unendlich und nicht erschöpfend in Begriffen fixierbar, aber die Zusammengehörigkeit der objektiven Gebilde in der Subjekt-Objekt-Spaltung ist soweit zu erfassen und typisierend zu beschreiben, als sie Ausdruck und Erscheinung jener Kräfte ist.

Bei allem, was wir Kraft, Prinzip, Idee, Geist nennen, können wir nicht sagen, daß diese nur im Subjekt oder nur im Objekt liegen. Die Idee im Kantschen Sinne ist „Idee im Keim" als psychologische Kraft, und sie ist das in der Unendlichkeit liegende Ziel, das durch das Schema der Aufgaben erstrebt wird. Vom Geist eines subjektiven Typus reden wir nicht weniger als vom Geist objektiver Gebilde, Einrichtungen, Werke, Gegenstände überhaupt. Wir gebrauchen in diesem Buch die Worte: Idee, Geist, Kraft, Prinzip in subjektivierendem Sinne.

In psychologischer Betrachtung sehen wir diese Kräfte in den Subjekten verankert. Wir sehen sie in die Erscheinung treten in den Bewegungen innerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung und in dem diese Spaltung umfassenden Erlebnisstrom, und in mystischen Erlebnissen, d. h. Erlebnissen ohne Subjekt-Objekt-Spaltung. Wir sehen, wie im Bewußtseinsstrom nach dem Ausdruck in der Mannigfaltigkeit der Subjekt-Objekt-Spaltung neue mystische Erlebnisse entspringen, und wie aus der Spaltung, auf deren Grundlage, neue, vertiefende Kräfte entstehen. So gibt es schematisch gleichsam eine Kreisbewegung. Aus den Kräften entspringen spezifische Subjekt-Objekt-Spaltungen und diese wecken ihrerseits neue Kräfte. Dazwischen tritt als Bewußtseinsphänomen oft ein mystisches Erleben, das nicht immer, aber häufig seinerseits zu Subjekt-Objekt-Spaltungen führt. Verallgemeinert man diesen psychologischen Prozeß zum metaphysischen Weltprozeß, so hat man das Hegelsche Schema: Die Beziehung des Subjekts überhaupt und der Welt der Gegenstände ist der Geist, der wird, der 1. an sich ist, dann 2. anders wird und für sich ist (Subjekt-Objekt-Spaltung), dann 3. in sich zurückkehrt. Am Anfang steht die ungespaltene Unmittelbarkeit, dann folgt die Vermittlung durch die Spaltung, zuletzt die vermittelte Unmittelbarkeit.

Das „Richtige", absolut Geltende der transzendentalen Formen ist zugleich das Zeitlose. Es ist relativ gleichgültig für die Existenz wie die mathematische Erkenntnis. Alle Existenz ist inhaltlich,

konkret, und alle Weltanschauung, die ihr angemessen ist, ebenfalls. Diese kann darum nie „richtig" und „absolut" sein wie zeitlose Formen, sondern in jeder Gestalt der Existenz der hier „richtige" Ausdruck des substantiellen Lebens, der immer wieder überwindbar ist und in der Einstellung auf die Grenzen jederzeit bei aller Unbedingtheit potentiell als schon überwindbar erlebt wird. Der Mensch ist in der Zeit und ist nicht das Zeitlose, er ist auch nicht das Ganze und Absolute des Daseins, sondern nur in bezug darauf. Er kann gar nicht die überall und für immer richtige Weltanschauung von außen erhalten, sondern nur in seinem Leben kraft der Ideen und des Geistes erfahren, indem er sie verwirklicht. Alles, was äußerlich wird, wird alsbald in der Zeit auch wieder relativ. Das Letzte sind die Kräfte und Ideen, diese sind von uns zwar nie zu umgreifen, aber zu intendieren. Was wir von ihnen wissen und sagen, ist damit äußerlich. Sie selbst, als das Letzte, könnten als das Absolute bezeichnet werden (wenn auch nur für den Kreis der Betrachtung), sie sind das Leben selbst, das nie ganz und gar äußerlich, objektiv wird, wenn auch immer dahin drängt.

Der letzte Gesichtspunkt zeigte das Subjekt-Objekt-Verhältnis in Bewegung. Fixiert man einzelne Gestalten, die der weltanschauliche Prozeß in dieser Bewegung annimmt, so erhält man Stadien von Entwicklungsreihen. Eine Entwicklungsreihe ist uns die wünschenswerteste systematische Ordnung, weil sie zugleich einen realen inneren Zusammenhang zu lehren scheint. Überall suchen wir daher nach solchen Reihen, verfallen auch leicht der Verfuhrung, bloße gedankliche Reihen in reale Entwicklungsreihen umzudeuten. Empirische Untersuchung stellt zunächst einfache Reihenfolge fest und fragt dann, wieweit darin innere, verstehbare Gesetzmäßigkeiten zu finden sind: in den historischen Gestalten der Reihe der sich folgenden Zeiten, Stilformen nicht anders als in der zeitlichen Folge in den Stellungen des Einzelindividuums. Was man als evidente, notwendige Entwicklungsreihen konstruiert, fällt fast nie mit der Wirklichkeit, der gegenüber alle solche Gesetzmäßigkeiten bloße Schemata sind, völlig zusammen. Doch findet eine teilweise Deckung statt, ein Zeichen, daß jene evidenten Konstruktionen nicht immer ganz unwirklich sind. Jedenfalls befindet man sich sofort im Irrtum, wenn man ein Entwicklungsschema für das Gesetz der menschlichen Entwicklung überhaupt hält. Es gibt viele Schemata, die jedes etwas lehren, keines und auch nicht alle zusammen das unergründlich Wirkliche erschöpfen. Die Philosophen, welche durch Aufstellung solcher Entwicklungsstadien das Ganze zu erfassen versucht haben,

pflegen diese Reihe in ihrer Bedeutung zwischen apriorischer Evidenz, zeitloser Geltung der nur ordnenden Begriffszusammenhänge und tatsächlicher Folge schwanken zu lassen. Diese Vieldeutigkeit hat z. B. Hegels Weg des Geistes.

Wir haben es in unserem Versuch nur zu tun mit den evidenten Zusammenhängen, die für jeden empirischen Einzelfall nicht einfach Geltung, sondern nur Fruchtbarkeit als Maßstab und Schema beanspruchen, also realistischer Untersuchung im konkreten Einzelfall bedürfen. Solcher evidenter Reihen bilden wir dreierlei Art:

1. Mannigfaltige Prozesse der Bildung und Zerstörung durch geistige Kräfte (im 3. Teil dieses Buches), wie z. B. die Prozesse zum Nihilismus, den dämonischen Prozeß usw. Von ihnen ist hier nicht weiter zu reden.

2. Allgemeine Abwandlungsformen der weltanschaulichen Gestalten von einem substantiellen Zentrum her zum Unechten, zur Formalisierung u. dgl. Von ihnen wird sogleich in einem besonderen Abschnitt gehandelt werden.

3. Die dialektische Ordnung der Begriffe, über die hier einiges vorweg bemerkt sei: Das Inhaltsverzeichnis dieses Buches zeigt auf den ersten Blick viele Dreiteilungen. Diese beruhen auf einer dialektischen Ordnung, die vielfach, ohne allein herrschend zu sein, benutzt wurde, weil sie am wenigsten vergewaltigt und die größte Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte und Einzelordnungen zu bergen vermag. Wenn die weltanschaulichen Gestalten zuerst von der Subjektseite, dann von der Objekts- oder Gegenstandsseite, zuletzt in Intention auf etwas, das hinter dieser Spaltung liegt, betrachtet werden, so ist das eine Dreiteilung, die nach dem Schema entsteht: ein Gegensatzpaar (1. und 2. Teil) und Idee der Synthese (3. Teil). Diese Beziehungen der drei Teile sind nun nicht etwa Entwicklungsreihen, so daß es mit dem 1. Teil, der Thesis, anfinge und mit der Synthese aufhöre. Vielmehr ist es ein Herumgehen um ein Ganzes, das erst in Gegensätzen, dann selbst ins Auge gefaßt wird. Man könnte ebensogut sagen, das Ganze stehe am Anfang und der Gegensatz der beiden ersten Teile entfalte sich daraus. Es handelt sich um eine bloße Ordnung der Begriffe, allerdings auf Grund einer Anschaulichkeit, die in der Mitte steht, so daß die Ordnung nicht eine ganz äußerliche ist, ohne doch über reale Prozesse zunächst das Geringste auszusagen. Es handelt sich um Zerlegungen eines Ganzen, von dem wir, da nicht alles zugleich zu sagen ist, nacheinander sprechen. Das Dritte ist jeweils das Zentrum, das Totale, und auch das Unfaßlichste, von dem die früheren Gestalten abgeleitet sind, in die es sich spaltet und konkretisiert. Aus dem En-

thusiastischen wird in konkreter Gestalt der Aktive und Kontemplative usw. Aus dem philosophischen Weltbild leiten sich einzelne begrenzte Weltbilder ab. Der Halt im Unendlichen ist die ursprüngliche Quelle sowohl für den Halt in begrenzten Gehäusen wie für nihilistische Bewegungen. Das Greifbare liegt immer im ersten und zweiten Teil, hier liegen die faktischen, sichtbaren Mannigfaltigkeiten, das Dritte ist das Dunkle. Die Gestalten des ersten und zweiten Teiles sind begrenzt, in ihnen leben wir, und finden wir Angriffspunkte und Ziele des Wollens, die des Dritten sind nicht direkt zu fassen und zu gewinnen, sondern sie leben sich, wenn sie da sind, immer sofort in den früheren Gestalten aus, sie bewegend, erfüllend.

Die dialektische Ordnung ist am beweglichsten von allen, weil sie nur die Begriffe ordnet. Da sie die bloße Ordnung, nichts vom Gegenstand der Betrachtung, verabsolutiert, verabsolutiert sie keinen einzelnen Prozeß des Geistes, der weltanschaulichen Kräfte und Stellungen. Sie vergewaltigt nicht mit einem Entwicklungsschema, sondern kann den Ideen die Herrschaft lassen und im einzelnen viele, ja alle Gesichtspunkte in dem beweglichsten System umfassen. Sie ist als bloße Systematik der Begriffe vom Leben und Dasein kein System des Lebens und Daseins selbst (das unmöglich wäre und immer in die Sackgasse rationalistischer Vergewaltigung gerät, die die Menschen der Existenz entfremdet), sondern erlaubt, mannigfaltigste systematische Gesichtspunkte dem Lebendigen gegenüber anzuwenden. Sie ist ein System des Systematischen, ein System, das sich immerfort selbst umzuformen und aufzulösen vermag. Man darf nur nicht glauben, die dialektische Ordnung sei mehr als sie ist; man darf dialektische Ordnung und sachlich-reale Zusammenhänge — wenn sie sich auch einzeln berühren — nicht zusammenfallen lassen.

Vier Abwandlungsprozesse der weltanschaulichen Gestalten.

Wenn wir die weltanschaulichen Möglichkeiten in der menschlichen Existenz suchen, so geht unsere betrachtende Anschauung einen Weg, der uns jeweils mehrere Gestalten so zeigt, daß sich um ein anschauliches Zentrum andere ihm verwandte, aber verkümmerte Möglichkeiten gruppieren. Wir nennen das jeweilige Zentrum die „substantielle" Weltanschauung; um diese Substanz lagern sich die „abgeleiteten Gestalten". Dieser Grundgedanke ist vielleicht der angreifbarste, jedenfalls der mißverständlichste unseres ganzen Versuches. Er ist nicht zu einer klaren, lernbaren, rationalen Methode zu entwickeln, sondern nur ein Zeiger für die Richtung unserer an-

schauenden Betrachtung. Er ist in jedem besonderen Falle nicht eine einfache Anwendung, sondern Aufforderung zu einer neuen anschauenden Leistung. Er bleibt immer irgendwie mehrdeutig und unklar. Darum kann er nur als Richtung, nicht als fixierte Formel in klaren Begriffen, gezeigt werden. Wir versuchen es:

Substanz, auch wohl das „Wesenhafte“ genannt, ist kein Begriff, sondern eine Idee. Substanz wird nicht bewiesen, nicht etwa durch eine eindeutige prüfende Reaktion als vorhanden bejaht oder verneint. Sie ist nirgends absolut vorhanden und nirgends absolut zu leugnen. Sie ist jeweils ein „Grenzbegriff“, über den hinaus vielleicht für weitere Anschauung noch „tiefer“ das Substantielle liegt. Will man das Substantielle charakterisieren, so ist es das Einheitliche im Gegensatz zum Zerstreuten und Vielfältigen; das Ganze gegenüber dem gegensätzlich Gespaltenen; das Unendliche oder in sich allseitig Bezogene im Gegensatz zum Endlosen, Chaotischen; das Erfüllte im Gegensatz zum Leeren und zum Teil; das Anschaulichste und Konkresteste im Gegensatz zum Formaleren, Abstrakteren; das Tiefere im Gegensatz zum Oberflächlicheren; das Wirkende und Formende im Gegensatz zum Momentanen, Haltlosen, Verschwindenden; das Letzte, aus sich selbst Existierende im Gegensatz zum Abhängigen, durch ein anderes Existierendes. Alle diese Worte lassen die Bedeutung des Substantiellen schwanken zwischen einem metaphysisch Wesenhaften, einem bloßen Wertakzente, und einer Anschaulichkeit. In dem Maße, als es gelingt, die Anwendung der Substanzidee auf das Letzte, das nur Anschauliche, evident vor Augen zu Führende, zu begrenzen, kann der Versuch, psychologisch von Weltanschauungen zu sprechen, gelingen.

Metaphysisch werden unsere Urteile dann, wenn wir die Substanz selbst, die eine, absolute Substanz zu erkennen meinen. Psychologisch sprechen wir von Substanz aber immer nur relativ: substantiell im Vergleich zu dem weniger Substantiellen. Alle aufzustellenden substantiellen Gestalten sind nicht die Substanz selbst, sondern das durch Fülle der Anschaulichkeit, Wirkung und Kraft in der Zeit, Synthese der Gegensätze relativ Substantiellste. Schon daß wir nur mehrere substantielle Gestalten, nicht die Substanz schildern können, zeigt, daß wir „Substanz“ einerseits als Idee eines Zentralen, Erfüllten, Ganzen besitzen, andererseits als Schema für die jeweilig erreichten Grenzen unserer Anschauung und Formulierung benutzen. Das Substantielle heißt auch der Geist oder das „Leben“. Dieses selbst ist wiederum nicht zu fassen. Es bricht sich gleichsam aus einer unzugänglichen Tiefe in mannigfache Gestalten, die wir substantiell nennen, und die selbst wiederum nicht direkt

zu erfassen, sondern in eigentümlichen, paradoxen Formeln zu umkreisen sind. Wir reden auch um dieses „Wesentliche", das noch lange nicht das metaphysische Wesen ist, herum. Unsere begriffliche Fassung wird um so klarer, logischer, greifbarer, mannigfaltiger, je weiter sie vom Substantiellen in die Ableitungen geht. Man kann sich beschränken, nur diese Ableitungen, nur das rational vollkommen Klare und Mannigfaltige zu sammeln und — endlos — zu katalogisieren. Es würde das jedoch nicht nur keine innere Ordnung geben, sondern es fehlte ein Sinn, der in alles Erkennen nur durch Idee kommt. Machen wir einen Vergleich: Es wäre eine Physiologie denkbar, die den Organismus bloß als Maschine voraussetzt; sie würde eine Unmenge Stoff, einzelne mechanische und chemische Zusammenhänge zeigen. Oder es wäre eine Physiologie denkbar, die all diesen Stoff unter der Idee lebendiger Einheiten der Funktion, schließlich der Einheit des lebendigen Organismus geordnet sieht; sie allein bringt Ganzheit und Zusammenhang in die Physiologie, wenn auch an einzelnem Erkannten nicht mehr darin steckt (es sei denn die für die Entdeckung des Neuen beflügelnde Kraft der Ideen). So gibt es auch zwei Arten psychologischer Betrachtung in verstehender Psychologie: das Sammeln bloß einzelner Verständlichkeiten und das Erfassen einer Mannigfaltigkeit unter Ganzheitsideen. Reden kann man fast nur vom Einzelnen, Fortschritte macht man nur im Einzelnen oder in einem Sprung zu einer ganz neuen Ganzheitsidee. Das Ganze ist für uns nur da durch die Fülle des Einzelnen. Nur das Einzelne ist erkannt im strengen wissenschaftlichen Sinne. Die Idee des Ganzen aber ist doch die Kraft der wissenschaftlichen Forschung und entwickelt die Möglichkeiten innerer Ordnung. Formeln, die das Ganze umschreiben, sind zuletzt immer Ausdruck des Staunens, des Fragens, nicht der endgültigen Erkenntnis. Man weiß nie das Ganze, sondern redet nur drum herum. Aus alledem scheint es möglich, in der Richtung auf das Ganze zu verharren, ohne metaphysisch das Ganze direkt erkennen zu wollen; damit wird der Ausdruck „substantiell" als rein relativer frei von Metaphysik zu halten sein, wenn er auch die nächste Verführung zum metaphysischen Schwärmen bleibt.

Die andere Doppeldeutigkeit war das mögliche Zusammenfallen des Substanzbegriffs mit bloßer Wertung. Es besteht der Einwand: mit der Einführung der Ordnung nach substantiellen Zentren und abgeleiteten Gestalten werde die Wertung wieder eingeführt unter einem anderen Namen und die ganze sich so objektiv gebärdende Darstellung propagiere ganz einfach bestimmte Wertungen. Daß diese Gefahr besteht, ist nicht zu leugnen: Man verwechselt

leicht Anschaulichkeit und evidente Wertung, deren Evidenz doch etwas ganz anderes als evidente Anschaulichkeit ist. Vor allen Dingen aber besteht zwischen Substantialität und Wertung ein Zusammenhang, insofern man unwillkürlich das Substantiellere auch höher wertet. Zwischen allem Verstehen, das uns Anschauliches vor Augen stellt, und dem Werten besteht eine unlösliche Verknüpfung, weil wir immer verstehend auch irgendwann mit Wertungen reagieren. Diese können manchmal durchaus entgegengesetzt sein, so daß dieselbe verstehbare Anschaulichkeit vom einen negativ, vom anderen positiv gewertet wird. Aber bei der Substantialität wird wohl, sofern anerkannt wird, daß es sich um diese handelt, zugleich immer auch eine positive Wertung erfolgen. Es ist unvermeidlich, daß durch Klarheit, die in verstehender Psychologie entsteht, zugleich auch Wirkungen in der Seele des Verstehenden durch Einfluß auf seine Wertungen möglich werden: Man reagiert mit Wertakzenten, die die psychologische Darstellung als solche gar nicht ausspricht; was man als psychologisch vorhanden sieht und bei sich erfährt, bekommt eine stärkere Entwicklung, wenn man es bewußt bejaht, oder umgekehrt eine geringere, wenn man es bewußt verneint; das verstehende Mitleben bei einer Darstellung, wenn es zu positiven Wertakzenten Anlaß gibt, verführt zum Scheinerleben in gleicher Richtung. So kann psychologische Darstellung, ohne zu wollen, Wirkungen haben, die denen prophetischer Lehrer analog sind. Die Psychologie hat indirekt eine Bedeutung für Stellungnahme und Selbsterziehung: als Mittel, nicht als Kraft; als Spiegel, nicht als Vorbild oder Leitung. — Wenn nun auch alles dieses in Betracht gezogen wird, und man das werthafte Reagieren nicht mit wertender Darstellung verwechselt, bleibt doch bei dem Begriff substantieller im Gegensatz zu abgeleiteten Gestalten zum mindesten die Gefahr, daß der Psychologe die Psychologie benutzt, eigene Wertungen zu fixieren und zu propagieren. Wenn der Psychologe in seiner psychologischen Arbeit auch das äußerste Bemühen hat, universal betrachtend zu sein, seine eigenen weltanschaulichen Instinkte und seine aus seinen Existenzbedingungen und aus seiner Geistesart entstehenden Wertungen auszuschalten, um von jenem idealen archimedischem Punkte den Menschen überhaupt zu sehen, so kann er doch nur sich bemühen, und wenn er auch noch so viele weltanschaulichen Instinkte, die ihm auftauchten, erkannte und objektivierte, er weiß doch schon aus psychologischer Erfahrung, daß irgendwo unbemerkt weitere ihren Einfluß üben, die er noch nicht erkannt hat. Die Psychologie ist ein unendlicher Prozeß der Objektivierung, der nicht den Anspruch erheben darf, vollendet zu

sein. Aber es gibt nun doch Mittel der Korrektur und es gibt Zeichen, daß der Weg, auch bei Anwendung des Substanzbegriffs, zu wertungsfreiem, bloßem Sehen führt.

Zunächst ist ja nicht eine Substanz dargestellt. Die vielen substantiellen Gestalten könnten sogar fälschlich für Fächer und Möglichkeiten gehalten werden, zwischen denen der Mensch „wählen" kann und zu denen er „gehöre". Es müßten sehr verschiedenartige Wertungen zusammenfließen, um so vieles substantiell zu nennen. Die ganze Darstellung erstrebt überhaupt im wesentlichen die Anschauung der Mannigfaltigkeit der substantiellen Gestalten — als der Grenzen unserer Anschauung —, während die abgeleiteten Gestalten nur manchmal anschließend kurz skizziert werden. Für sie muß es genügen, die Prozesse zu kennen, die zu ihnen führen, um in ihrer Endlosigkeit sich zurecht zu finden.

Ferner ist bei allen Prozessen nicht ein Ende fixierbar, das nun die Substanz sei, sondern überall bleibt z. B. die Echtheit, die absolute Fülle, die vollkommene Differenzierung bloße Idee. Die Prozesse sind als Bahnen gefaßt, deren Enden nach beiden Richtungen nicht erreicht werden.

Als Korrektur in einer Diskussion des Dargestellten wäre denkbar, daß die neue Aufstellung einer substantiellen Gestalt nebst den abgeleiteten eine andere Substantialität weiter relativiert, oder sogar als im Grunde unanschauliche Darstellung einer versteckten Wertung erkennen läßt. Vor allem aber wird jede psychologische Darstellung dadurch ihre beste und unvermeidliche Korrektur erfahren, daß die weltanschauliche Stellung und Wertung, die unbemerkt hinter ihr steckt, objektiviert und selbst zum psychologischen Gegenstand gemacht wird. Bei allen Korrekturen werden logische Erwägungen eine viel geringere Rolle spielen als anschauliche Vergegenwärtigungen, die immer die Voraussetzung jeder logischen Formulierung sind, wenn diese nicht leer sein und in der Luft schweben soll.

Die abgeleiteten Gestalten, welche sich an das jeweilig substantielle Zentrum anschließen, entfalten sich nun in vier Prozessen, die zu charakterisieren sind:

1. Das Zentrum ist echt, es gibt eine Reihe unechter Gestalten.

2. Das Zentrum ist konkret, Einheit von Inhalt und Form, ist lebendig. Es gibt das inhaltlich Entleerte, damit entstehen unlebendige Gestalten: Formalisierung.

3. Das Zentrum ist etwas Substantielles, das irgend etwas sich Gleiches vom Keim bis zu den differenziertesten Gestalten hat. In unserer Darstellung bemühen wir uns um die klarsten, deutlichsten,

differenziertesten Gestalten; es gibt also undeutlichere, undifferenziertere, gemischte Gestalten.

4. Das Zentrum ist ohne Anspruch, ohne Herrschaftsgelüste und ohne Unterordnung. Es ist, was es ist der Potenz nach mit vielen Beziehungen, der Potenz nach mit einem Ort in immer umfassenderen Totalitäten. Jedes Zentrum gewinnt eine besondere Gestalt, wenn es, sich übersteigernd, sich zum Ganzen verabsolutiert und zugleich isoliert. Diese vier Prozesse sind nun etwas eingehender zu bestimmen.

1. Echtheit und Unechtheit.

Echtheit, ein Grundbegriff der verstehenden Psychologie, hat Beziehung zu den Begriffen Wirklichkeit und Wahrheit, aber fällt mit diesen nicht zusammen. Auch das Unechte ist in der Seele wirklich, als Unechtes hat es vielleicht durch Mangel an Nachwirkung, durch schnelles Zerflattern eine geringere Wirklichkeit, als es im Augenblick scheint. Das Unechte ist nicht Lüge, ist nicht bewußte Täuschung, aber es täuscht doch den Erlebenden selbst und den Mitmenschen. Es ist nicht Unwirklichkeit, aber Wirkungslosigkeit, es ist nicht Lüge, aber gleichsam organische Verlogenheit. Das Echte ist das Tiefere im Gegensatz zum Oberflächlichen, d. h. das alle seelische Existenz Durchdringende gegenüber dem Angeflogenen, es ist das Nachwirkende gegenüber dem Momentanen, das Gewachsene, Entwickelte gegenüber dem Angenommenen, Nachgeahmten.

Echtheit gibt es für den Menschen in der Stellungnahme zu sich selbst, und gibt es für den Beobachter. In der Stellung zu sich selbst gibt es einen Willen zur Echtheit, wenn einmal die Möglichkeit der universalen Schauspielerei erfahren und der Instinkt dafür geschärft ist. Gerade die Erfahrung, daß sich das Unechte verwirklicht, so daß es dem Erlebenden als sein eigenes Wesen erscheint, schärft den Blick für die kurzen Momente des Übergangs, des Anfangs, wo der Mensch ein wenig auch bewußt sich belügt, wo er vor der Verwirklichung den Schritt seines mehr oder weniger bewußten Willens dazu bemerken kann. Gegenüber einem Denken, das sich immer als echt und rein auch gerade dann ausgibt, wenn es von heterogenen Zwecken getrieben wird, ist es der Redlichkeitswille, der in der Selbstgestaltung und Disziplinierung eine Richtung vom Unechten fort einschlägt. Aber es darf nicht vergessen werden, daß der Wille zum Echten weder den Willen zum bewußten Schein im eigenen Leben, z. B. in der Form des Künstlerischen, noch den Willen zur Maske der Außenwelt gegenüber ausschließt, wenn die Grenzen bewußt bleiben.

Gerade die ernste Einstellung auf das Echte gegen das Unechte kann aber den Abgrund zeigen, daß das Echte nirgends zu fassen ist,

daß das Unechte überall relativierend mitzuwirken scheint. Denn das Echte ist nicht da, sondern es ist Idee, Richtung. Und umgekehrt ist auch ein Unechtes nicht einfach absolut unecht, kann nicht restlos verneint werden. So wird die Problematik, wenn sie in der Reflexion objektiviert und nicht durch lebendige Akte jeweils gelöst wird, unendlich.

So unendlich ist nun auch in jedem konkreten Fall die Problematik für den Beobachter. Wir begrenzen jedoch hier die Aufgabe auf die konstruktive Schilderung von Typen. Dann besteht nur das Ziel, das relativ Echte, d. h. alles das, was nicht als die unechte Ableitung von einem anderen verstanden werden kann, als die jeweilig zentrale Gestalt zu schildern, ohne daß das Problem der Echtheit, das erst in der Kasuistik so unendlich ist, selbst entscheidend zu werden braucht. Wir nennen die geschilderten Gestalten abgekürzt die echten schlechthin, doch bleiben wir uns bewußt, dadurch nur eine relative Bestimmung, kein verabsolutierendes Urteil vollzogen zu haben.

Nur noch einige allgemeine Erwägungen bezüglich der Echtheit der weltanschaulichen Inhalte mögen hier Platz finden. Wir nennen ja Weltanschauung sowohl die faktische Existenz der Seele in ihrer Totalität gesehen als auch die rational geformten Lehren, Imperative, gegenständlichen Bilder, die das Subjekt ausspricht, anwendet, zu Rechtfertigungen nutzt. Es ist ein Faktum von im Leben selten bedachter Tragweite, daß sich die Gedanken vom Erleben lösen können, daß man etwas denken, sagen, schreiben kann ohne die entsprechenden Erlebnisse, Gefühle, Anschauungen in seiner Existenz zu besitzen, ja mit ganz anderen Erlebnissen als motivierenden Kräften. Die Inhalte der bloßen Gedanken und Worte sind ein Material, das nicht wörtlich und direkt psychologische Bedeutung hat. Dieselben geistigen Kräfte können sich in sehr verschiedenen Inhalten ausdrücken und auswirken, und die im rationalen Sinn gleichen Inhalte können in gänzlich verschiedenen psychologischen Zusammenhängen stehen. Der letzte Gegensatz ist folgender: Der Einzelne ist den weltanschaulichen Inhalten (seien es Weltbilder oder Imperative und Lebenslehren) ihrer selbst wegen zugewandt, sie finden adäquaten Widerhall in seiner Existenz, er erfaßt sie als Wesentliches, als das Eigentliche, irgendwie als Unbedingtes; oder er hat diese Inhalte — unbemerkt — nur als Hilfsmittel, als geeignete Ideologien für andere Zwecke. Er täuscht sich über sich selbst in seiner Weltanschauung. In der Wirklichkeit pflegt die Lage die zu sein, daß die Menschen sich zwischen diesen beiden Endpolen aufhalten. Sie sind wohl den Lehren irgendwie zugetan, ge-

raten in Schwärmerei und Begeisterung, aber diese finden eine Grenze, z. B. in gewissen materiellen und sozialen Existenzbedingungen. So lange für diese jene Lehren zweckmäßig sind, kann die Begeisterung dafür sich auswirken, nachher mit Änderung der Existenzbedingungen werden die Lehren schnell „überwunden" und durch neue ersetzt. Man darf wohl sagen, daß in der Realität fast alle substantiellen Lehren, wenn sie Gemeingut vieler werden, diese Grenzen haben, daß aber die Menschen darum doch nicht Heuchler sind. Sie sind in diesen Weltanschauungen, sofern sie eben nicht adäquat von innen erlebt, sondern nur bis zu einem gewissen Grade bejaht sind, unecht im Vergleich zu den selteneren, gleichsam im Geist selbst existierenden Menschen, deren Existenzbedingungen auch im Geistigen selbst liegen. Man darf nun nicht etwa alle Lehren weltanschaulicher Art einfach unecht und in diesem Sinn einfach Ideologien nennen. Unsere gegenwärtige psychologische Aufgabe ist es gerade, von dieser Massenerscheinung des Unechten möglichst abzusehen und die relativ echten weltanschaulichen Gestalten zur psychologischen Anschauung und Formulierung zu bringen. Die echten Gestalten sind diejenigen, von denen auch alle unechten ihren Geist erborgt haben. Sieht man die echten, so braucht man nur die allgemeinen Mechanismen der Prozesse zur Unechtheit hin zu kennen, um die Mannigfaltigkeit der realen menschlichen Existenz zu überblicken. Jene Prozesse, die in einer Kategorienlehre der verstehenden Psychologie und in einer Charakterologie darzulegen wären, sind z. B. die Nutzung der Lehren zur Selbstrechtfertigung und zur Rechtfertigung vor anderen. Die Prinzipien dienen zur nachträglichen Apologie von etwas, das aus anderen Quellen entstanden ist. Diese Apologie bedient sich bei unterdrückten Existenzen der Lehren des Ressentiments, die das Schwache, Schlechte zum Stärkeren und Besseren durch eine Umwertung verwandeln, bei herrschenden Existenzen der legitimistischen Lehren von Rasse, Historie, Tüchtigkeit, um die eigene Macht und Gewaltausübung als das Rechte anerkannt zu sehen und selbst zu fühlen. Diese Zusammenhänge haben als letzte Quelle irgendeinen Machttrieb, der sich auch in ganz anderer Weise aller weltanschaulichen Inhalte bemächtigen kann, um je nachdem durch Esprit, Tiefe, dialektische Überlegenheit zu gewinnen, so daß alle Inhalte des Geistes nur gleichsam ein Arsenal von Waffen sind, um sich Bedeutung zu geben. Oder schließlich sind Gewohnheit, Nachahmung, Unterwerfung unter Autorität Vorgänge, die die weltanschaulichen Inhalte übernehmen lassen, ohne daß sie in der Existenz des Einzelnen ihre Quellen hätten oder spezifische, zugehörige Kräfte vorfänden.

In psychologischer Betrachtung, die unter der Idee der Echtheit steht, kann man also Person und Sache gar nicht trennen. Die Reden von der „Sache“, auf die es allein ankomme, die Ablehnung, sich mit etwas anderem als der geleisteten Sache, die Forderung, sich durchaus nicht mit der Person zu beschäftigen, haben natürlich ihr gutes Recht, das uns hier nichts angeht. Je mehr die Sache als ein Einzelnes, losgelöst vom Geist, losgelöst von einem Ganzen besteht wie etwa technische Erfindungen, chemische Entdeckungen, desto mehr wird die Sache für sich allein sprechen. Je mehr aber umgekehrt der Geist als ein Ganzes entscheidet, desto mehr ist auch die persönliche Existenz des Schaffenden für die Auffassung selbst des Geistigen relevant. Da wird psychologische Betrachtung immer mißtrauisch hinter die Sache auf die Person sehen, die sich dort verstecken mag. Man fragt, was will die Person mit dieser Sache, welche Rolle spielt diese Sache in ihrer Existenz? Bei einem Philosophen zumal wird man unwillkürlich — ganz im Gegensatz etwa zu einem Chemiker — die Existenz der Persönlichkeit entscheidend finden. Diese Persönlichkeit kann weniger leicht durch Werke, als umgekehrt können die Werke durch die Persönlichkeit eine solche Beleuchtung erfahren, daß sie für die wertende Reaktion desavouiert werden. Die Auffassung des Geistigen wird mehr oder weniger immer „persönlich“. Dieses „Persönlichwerden“ wird man dann als unsachlich bezeichnen, wenn zwischen dem Persönlichen und der Sache gar keine Beziehung besteht, nicht aber, wenn eine verstehbare Beziehung da ist. Denn das Geistige als Weltanschauliches ist auch als Inhalt nie bloß objektiv, sondern unvermeidlich auch subjektiv und unter der Frage der Echtheit.

Alle echte, aus dem Wesen des Menschen geborene Weltanschauung, die ihrem Träger als wahlverwandt sehr wohl von außen durch die Tradition gebracht werden konnte, zeichnet sich durch Hartnäckigkeit für das ganze Leben aus. Sie ist nicht fortzubringen (ganz anders die „nützliche“ Weltanschauung, die je nach den Ereignissen äußerste momentane Energie entfaltet, aber keine Hartnäckigkeit). Die echten Weltanschauungen sind ferner in das gesamte Leben des Individuums verwebt, sie hängen ihm nicht äußerlich an.

Das gilt auch von den Menschen, die in der Geschichte oder in der gegenwärtigen Öffentlichkeit als Philosophen auftreten. „Die wahren Metaphysiker haben gelebt, was sie schrieben.“ Jede große Philosophie ist, wie NIETZSCHE sagt, ein Selbstbekenntnis ihres Urhebers. Dasselbe meint FICHTE: Was für eine Philosophie man wähle, zeige, was für ein Mensch man sei. Im Gegensatz dazu steht ein durch bloß intellektuelle Mechanismen entstandenes, durch vielerlei

Rücksichten und zufällige Einflüsse bedingtes Denken, das zu einem weiten und gebildeten Wissen führt, aber inhaltlich uncharakteristisch und darum als geistige Kraft relativ unecht ist.

2. Formalisierung.

Wenn wir bei aller seelischen und geistigen Existenz im Gegenständlichen und im Subjekt selbst Form und Materie unterscheiden, so ist die übergreifende Einheit, die beide zusammenfaßt und durch ihre Kraft bewegt, die Idee. Im Subjekt können sich Funktion und Bewegung als solche verabsolutieren und sich gleichgültig gegen das Inhaltliche, Materiale des Erlebens wenden; dem entspricht die Gesinnung, die im Objekt das Formale allein wichtig findet. Diese Entgegenstellung von Form und Materie und dieses Ausspielen des einen gegen das andere wird nur möglich unter Verlust der Idee, die beide zur Einheit des Gehalts gebracht hätte. Beispiele sind die Artistik in der Kunst, der die formale Rationalität im Erkennen entspricht. An die Stelle assimilierender, organisierender Ausbreitung des Lebens kann der formale Machtwille treten, an die Stelle der Liebe zur Sache und zum konkreten Individuum die leere allgemeine Menschenliebe, an die Stelle des erlebten, lebendigen Denkens das nur rationale, formallogische Denken in seiner Mechanik. Es scheint äußerlich alles dasselbe zu bleiben, innerlich aber ist die Seele entschwunden. Wenn man den Gedanken gefaßt hat, daß es in Form und Material die übergreifende Idee gibt, so kann eine neue Formalisierung erfolgen, wenn der Mensch Form und Material vernachlässigend sich direkt der Idee, dem Ganzen zuwendet, das doch nur in der Bewegung, nicht ganz und gar und direkt zu fassen ist. Dann entsteht all das große Gerede und pathetische Gefühl, das man als Sentimentalität bezeichnet, und das sich in der Kunst, in der Liebe, in der moralisierenden Politik breit macht. Die Idee ist bloß im äußerlichen, begleitenden und harmonisierenden Affekt ergriffen, ihrer fundamentalen Eigenschaften der Antinomik, Problematik, Lebendigkeit, Verantwortlichkeit und Fruchtbarkeit beraubt. Damit sei es genug mit den Beispielen. Überall steht die bloße Endlosigkeit der Funktion (der Form) gegen die konkrete Unendlichkeit der Idee (des Gehalts), die öde und ziellose Unruhe beim einen gegen die Fülle und das Bewußtsein von Richtung und Sinn beim anderen.

3. Differenzierung.

Von Weltanschauungspsychologie kann nur die Rede sein in Zeiten der Individualisierung. Für gebundene Zeiten, in denen eine Weltanschauung als selbstverständlich für alle die gleiche ist, kann

es nur eine Sozialpsychologie der Weltanschauung geben. Wo Menschengruppen gemeinsame Weltanschauung haben, tritt der Charakter und das Erleben des einzelnen in dieser Ausdruckssphäre für uns sichtbar nicht hervor. Man kann dann nur die charakterologische und psychologische Wirkung einer autoritativen Weltanschauung untersuchen. Erst wo individuelle Freiheit entsteht, wird die Weltanschauung auch zum charakterologischen Ausdruck des einzelnen. Dann erst entsteht auch der Gegensatz von „gebunden" und „frei", „heteronom" und „autonom", „autoritativ" und „individuell", weil nun erst beide Möglichkeiten offen stehen. Nun entsteht z. B. jener Typus der Verzweiflung, der Halt in einer übernommenen Gebundenheit sucht, oder des Gedankenlosen, der ostentativ aus bloßer Vitalkraft lebt. Retrospektiv wird für alle Zeiten menschlicher Kultur eine Weltanschauungspsychologie möglich sein, aber vor allem ergiebig werden die sogenannten Aufklärungszeiten sein, die Zeiten neuer Individualisierung. Die griechische Welt nach Perikles, Rom, das Ende des Mittelalters, die moderne Welt seit etwa 1700.

Was Differenzierung sei, ist wieder ein allgemeines Problem der verstehenden Psychologie. Der Begriff ist vieldeutig: Die Entwicklung der rein rationalen Reflexion; die Trennungen in Gegensätze, wo vorher Einheit war; die Zunahme des Wissens von sich selbst und seinem Erleben; das sich zum formulierten Bewußtsein-Bringen, was man unbewußt weiß; die Erweiterung des Erfahrungsmaterials in ihren Folgen. Nur ein Gesichtspunkt sei ausgeführt: Es ist ein geläufiger Gedanke, daß dieselbe Weltanschauung als Substanz da sein könne und doch in den Kreisen ihres Ausdrucks, ihrer Formulierung mehr oder weniger großen Umfang annehmen könne; so daß man sich eine Skala vorstellen würde von der bloß daseienden bis zur voll in Gedanken und Formeln und Handlungen und Lebensführung nach außen gesetzten Weltanschauung. Diese Differenzierungsreihe wird jedoch problematisch und ein bloß allererstes, vorläufiges Schema, wenn man bemerkt, daß jedes Sichbesinnen, jedes reflektierte Bewußtsein als solches die Weltanschauung ändert. Was ich bin, kann ich nicht gerade so bleiben, wenn ich es auch für mich bin, wenn ich es weiß. Etwas leben, tun, sein und alles dies als Inhalt, Gegenstand meines Bewußtseins haben, das sind nicht bloße Stufen, sondern erstens wird dadurch das Sein qualitativ geändert, nicht nur entfaltet, zweitens fällt beides keineswegs immer, anscheinend fast nie zusammen. Gerade, indem ich an mir und für mich etwas denke, eine Weltanschauung, Gesinnung formuliere, bin ich schon etwas anderes. Das Zusammenfallen von Sein und Meinen ist eine Idee, von der aus gesehen alles wirkliche Seelenleben im welt-

anschaulich-reflektierten Ausdruck etwas Doppeldeutiges hat. Daraus entspringt unmittelbar der charakterisierte Zusammenhang von Echtheit und Unechtheit. Im ersten Augenblick, wenn man diesen Zusammenhang erfaßt, wenn man eine absolute und isolierte Idee der Echtheit und Ehrlichkeit hier gewinnt, so hat man wohl mit Nietzsche einen Ekel vor all dem Schwindel in der Welt des Seelenlebens, weil anscheinend notwendig immer wieder die Erfahrung einen Widerspruch feststellt zwischen dem, was ich bin und tue, und dem, was ich meine. Dadurch wird es möglich, daß die einen, die Situation nutzend, hemmungslos der Phraseologie, dem Schwindel anheimfallen; die anderen aber in einem ruhelosen Drang zur Echtheit sich bewegen, ohne still zu stehen, bis nach der Unruhe der immer erneuten Umschmelzung und Neuformulierung in gewissem Lebensalter oder gesellschaftlichen Zuständen eine begrenzte, aber tote Echtheit sich zu kristallisieren scheint.

Beim Versuch einer Psychologie der Weltanschauungen wird man überall sich an die differenziertesten Gestalten halten. Das historisch Letzte wird uns gerade der Anfang sein. Von den klarsten Trennungen her fällt Licht auf die gemischten und keimhaften Gebilde, die in zeitlicher Entwicklung vorhergehen. Da aber nun auch die Differenziertheit nicht etwas Fertiges und Absolutes, sondern nur Richtung und Bewegung ist, wird unser Versuch auch hier nur beanspruchen, das relativ Differenzierte gesucht zu haben.

4. Isolierende Verabsolutierung.

Hat man die Idee eines Ganzen menschlicher Weltanschauung, so wird dies Ganze als Unendliches immer nur als Leben, Kraft, als eine Hierarchie von aktiven Ideen existieren, nie als etwas vollkommen Objektiviertes, in rationale Lehren Eingeschlossenes. Jede Objektivierung, die sich als die richtige, die einzige und ganze Weltanschauung ausgibt, wird schon durch die Tatsache, daß sie ganz gegenständlich geworden ist, darauf hinweisen, daß hier irgendein Teil, und mag er noch so umfassend sein, für das Ganze gesetzt ist. Oft ist dieser Teil sehr bestimmt zu bezeichnen. Fast alle einzelnen Gebiete der Einstellungen und Weltbilder haben einmal solche Verabsolutierung erfahren, indem sie für das Absolute und Wesentliche gesetzt wurden, von denen alles übrige abhängig sei. Überall auch ist es eine Tendenz in uns, den Teil für das Ganze zu nehmen, was wir sehen, für alles zu halten. Die isolierende Verabsolutierung zeigt aber, gerade indem sie ein Einzelnes vom Ganzen löst die Eigengesetzlichkeit und spezifischen Eigenschaften dieses Einzelnen besonders deutlich.

§ 4. Die Disposition.

Das Urphänomen der Subjekt-Objekt-Spaltung läßt es als das Selbstverständliche erscheinen, die Weltanschauungen nacheinander von der Subjektseite und von der Objektseite her zu betrachten. Die bestimmteren Gebiete der Weltanschauungen, die sich so ergeben, nennen wir Einstellungen (vom Subjekt her) und Weltbilder (vom Objekt her). So können wir von gegenständlichen, selbstreflektierten, von aktiven, kontemplativen, von rationalen, ästhetischen Einstellungen reden. Und wir können etwa das sinnlich-räumliche Weltbild, das psychologische Weltbild, das philosophisch-metaphysische Weltbild unterscheiden.

Die Einstellungen sind generelle Verhaltungsweisen, die objektiv als die „transzendentalen" Formen im Sinne Kants, wenigstens zum Teil, untersucht werden können. Es sind, um im früheren Gleichnis zu sprechen, die Richtungen des Subjekts, die ein bestimmtes Gitterwerk der transzendentalen Formen benutzen.

Von den Einstellungen zu den Weltbildern ist der Sprung vom Subjekt zum Objekt, von der subjektiven Verhaltungsweise zum objektiven Ausdruck, von dem subjektiven Schaffen zu dem von außen Prägenden, von der bloßen Möglichkeit zur tatsächlichen Ausbreitung in der gegenständlichen Weite.

Soweit wir bei der Charakteristik der Weltbilder in das Objekt hinein uns bewegen, wir tun es in diesem Buche nie dieses Objekts wegen, nicht um es nach Wahrheit, Wert, Recht zu beurteilen, sondern nur damit es uns einen Standpunkt gebe, von dem aus wir zum Subjekt zurückblicken können. Es ist so, daß das an sich unerkennbare Subjekt sich gleichsam nach allen Seiten im Objektiven bewegt, es findend, es schaffend, es gestaltend. Während es dabei nur an das jeweilige Objekt denkt, gibt uns dies Objekt nur Anlaß, einen neuen Ausdruck für die Subjektivität zu sehen. Überall ist Voraussetzung der Psychologie, und zumal einer Psychologie der Weltanschauungen, daß der Weg ins Objektive von der Seele beschritten ist, und nur so weit er beschritten ist, können wir Psychologie treiben. Sprechen wir von den Weltbildern, so ist unsere Absicht, nur zu charakterisieren, das uns für die Kennzeichnung Wesentliche herauszuheben. An sich würde ja, wenn dieser Gesichtspunkt der subjektiven Bedeutung (als Ausdruck des Subjekts oder als Prägungsstempel für das Subjekt) nicht die Auswahl leitete, eine sinnlose Anhäufung des endlosen Details der Inhalte menschlichen Denkens, Glaubens, Sehens eine Folge des Versuchs sein, Weltbilder zu schildern. Was allerdings charakteristisch ist, das wählt unser Instinkt aus, der das Universale

erfassen, der die Kontraste und das Spezifische finden möchte. Ein schematisches Netzwerk, das umfassend ist, ist nicht ein sinnloser Gedanke, mag auch in der Ausführung die Lückenhaftigkeit groß sein.

Einstellungen und Weltbilder sind relativ abstrakte Elemente, vor allem unbewegte, gleichsam statische Elemente. Wir werden sie uns einzeln klarmachen und vergegenwärtigen, damit eine teilweise katalogische, teilweise systematische, aber relativ unbewegte Aufzählung gewinnen. Zwar ist an jede Schilderung des Elements sofort ein spezifischer Weltanschauungstypus im eigentlichen Sinne zu knüpfen — denn eine Einstellung und ein Weltbild als solches wird man noch nicht Weltanschauung nennen, sondern nur als ein Element einer Weltanschauung ansehen. Man denkt sich das betreffende Element im Leben eines Subjekts verabsolutiert, und so wird tatsächlich eine präzise Charakteristik mancher Typen gewonnen. Trotzdem wird uns in diesen Kapiteln das Gefühl nicht verlassen, noch nicht eigentlich von dem zu reden, was wir Weltanschauung nennen, so sehr das alles dazu gehören mag. In dies eigentliche Zentrum treten wir, wenn wir nach dem Leben des Geistes oder nach den Kräften fragen, die als umfassende die Weltbilder und Einstellungen in sich schließen. Diese Kräfte sind nicht unmittelbar zu vergegenwärtigen, wie alle jene Elemente, sondern vielmehr nur als Bewegungsprozesse, als Totalitäten, denen eine treibende Kraft zugrunde liegt. So etwas haben wir im Auge, wenn wir von Nihilismus, Skeptizismus, Autoritarismus, Freiheit, Romantik, Antinomismus, vom Dämonischen, Rigoristischen usw. sprechen. Vom Statischen der Elemente sind wir in das Dynamische der Kräfte geraten, vom Unbewegten zum Bewegten, vom Isolierten zum Ganzen, von der Erscheinung zum Zugrundeliegenden, vom Momentanen zum Persönlichen, Totalen.

Beim Aufzählen der Elemente sind wir gleichsam beim Buchstabieren, beim Definieren. Bei den Geistestypen sind wir gleichsam beim ersten Lesen. Aber wir bewegen uns in allen drei Kapiteln überall in künstlichen Trennungen, machen die Dinge — vom konkreten Einzelfall her gesehen — zu einfach oder zu kompliziert. Wir werden instinktiv fragen: Wie hängt denn das alles zusammen? In welchen Beziehungen kann es stehen? Wovon hängt das ab? Die eigentliche Antwort können nur kasuistische, biographische und historische Untersuchungen geben. Diese Anschaulichkeit in relativ allgemeiner Form würden charakterologische und soziologische Betrachtungen über die Zusammenhänge liefern. Andererseits würde die Fülle der Anschaulichkeit und die Bewährung jener allgemeinen psychologischen Denkformen erst in der weltanschaulichen Analyse

der konkreten Einzelsphären des Geistes: der Werksphäre, wie Wissenschaft, Kunst, Religion, der Persönlichkeitssphäre, der Sozialsphäre, erreicht werden.

Eine vollständige Psychologie der Weltanschauungen ließe sich so in drei Teilen denken:

I. Der erste Teil würde die allgemeinen Grundlagen, die Stellungen und Kräfte, die Grenzen überhaupt behandeln. Es wäre eine allgemeine Psychologie der Weltanschauungen, deren Durchführung in konkreteren Erscheinungen zwei weiteren Teilen angehören würde.

II. Der zweite Teil würde die allgemeinen, weltanschaulichen Gestalten verfolgen, wie sie sich in den einzelnen Sphären der Persönlichkeit, der Werke, der Gesellschaft manifestieren. Die Werksphären (z. B. Wissenschaft, Metaphysik, Kunst, Religion usw.), die Persönlichkeitssphäre (z. B. das Ethische, der Lebensstil, die Geschlechtsliebe usw.), die Sozialsphäre (z. B. das Politische) lassen jede für sich die letzten Möglichkeiten der weltanschaulichen Kräfte wieder sichtbar werden. In jeder Sphäre würden die Kategorien des allgemeinen Teils mehr oder weniger ihre Anwendung finden. Man würde z. B. verfolgen, welche möglichen Weltanschauungen sich im Politischen (im politischen Handeln und Urteilen) zeigen, aus was für weltanschaulichen Kräften Wissenschaft betrieben wird und wie diese sich durch Weltanschauungen charakteristisch verschieden zeigt.

III. Am konkretesten, der Wirklichkeit am nächsten, aber auch am endlosesten in die Mannigfaltigkeit der empirischen Welt sich ausbreitend, wird die Darstellung, wenn sie die Weltanschauungen unter Benutzung der beiden früheren, im Verhältnis hierzu allgemeinen Teile, in ihren charakterologischen und soziologischen Gestalten verfolgt in dem Material der einzelnen Persönlichkeit, der Völker, Zeitalter und Zustände. Hier hätte eine systematische Ausführung keinen Sinn und wäre unmöglich wegen der Fülle. Hier werden nur monographische Untersuchungen der Soziologie und Charakterologie entstehen. Man könnte etwa die weltanschaulichen Stellungen Strindbergs oder Nietzsches verfolgen; oder man analysiert die Weltanschauungen von Ständen und Klassen, von Berufen und schließlich von individuellen historischen Gruppen.

Der Gegenstand unserer gegenwärtigen Darstellung wird nur der erste Teil sein, der das Prinzipielle sucht. Hier wird jenes eine Schema der Einstellungen, Weltbilder und Geistestypen den Rahmen bilden. Das Ganze bleibt im Vergleich zu dem möglichen zweiten und dritten Teil relativ wirklichkeitsfern. Es ist konstruierend und typisierend. Es will aber gerade als Ganzes genommen

werden. Es ist ein Ordnungsversuch, nicht die Ausschüttung von Fülle des Details. Das seelische Leben als Ganzes unmittelbar verstehen kann jeder dazu begabte, seelenhafte Mensch. Unser wissenschaftlicher Versuch hat nichts anderes zu sagen, als was jener begabte, verstehende Mensch unmittelbar, instinktiv weiß, aber ohne die Fähigkeit, es deutlich für sich zu wissen und auszusprechen. Er will, vermittelt durch Trennungen, die schließlich in der konkreten Anwendung wieder rückgängig gemacht werden, zu einer wissenden Anschauung des Seelenlebens nach seiner weltanschaulichen Seite führen. So kann man den Versuch ein Ganzes von Trennungen nennen, die schließlich nicht endgültig bleiben sollen. Gerade weil jede solche Ordnung nicht in irgendeinem Teil, sondern als Ganzes Sinn hat, ist es für die Mitteilung unbequem, das Ganze nicht auf einmal, nicht alles zugleich sagen zu können. Es ist lästig, und wir werden es vermeiden, jedes Stadium unserer Charakteristiken mit dem hinderlichen Ballast von Vorbehalten zu versehen, von denen viele allzu selbstverständlich sind. Gerade die Abstraktion, die die Dinge jeweils herauslösend, einseitig, rein sehen will, ist der unvermeidliche Weg der rationalen Betrachtung, die darum in gewissem Sinne in jedem Moment, diesen isoliert genommen, falsch ist. Ganz von selbst wird die Folge der Elemente und Typen restringierend wirken.

Wo man einzelnes aufgreift, etwa die rationale Einstellung, kann man sofort auf Probleme kommen, die im Ganzen der Ordnung zerstreut sind. Überhaupt auf die Frage, welche Weltanschauungen möglich seien, welche Charaktere die einzelnen Typen haben, gibt nicht schon die Einzelschilderung, sondern erst das Ganze in seinen Beziehungen Auskunft. Irgendwo muß man aber anfangen; und im Anfang wird man am aller falschesten und voraussetzungsreichsten erscheinen, am meisten den Eindruck der Vergewaltigung machen.

Der Sinn des Ganzen also möge festgehalten werden: Es werden scharfe Trennungen gemacht, um das Ganze, durch die Trennungen vermittelt, klar und deutlich zu sehen. Jede Trennung, jede Begriffsbestimmung, jede Typenkonstruktion ist nicht etwa „die" Richtige, sondern relativ richtig in bezug auf dieses Ganze. Die Worte zur Bezeichnung von Weltanschauungen und Weltanschauungselementen sind im Sprachgebrauch unendlich vieldeutig, hier besteht die Bemühung, sie alle eindeutiger, enger, bestimmter zu fassen, in einem Sinn, der hier gemeint ist, in einem anderen Ordnungsgange aber selbstverständlich anders sein dürfte. Soweit die Worte einen spezifischen Sinn in der Sprache haben, wird man gut tun, sich an diesen zu halten, jedenfalls neuen Wortsinn durchaus vermeiden. Solch ein Gesamtschema ist ein Werkzeug: Zum gegen-

seitigen Verstehen, wenn man über Menschen und ihre Weltanschauungen sich gegenseitig klar werden will; zur Analyse von Menschen von dieser Seite her. Der Sinn liegt aber auch gerade bei dieser Anwendung nicht im isolierten Einzelnen für sich, sondern im ganzen Schema, das als Ganzes aufgenommen werden muß. Es sind verschiedene Schnitte durch die psychologische Sphäre möglich. Sie sind nur unschädlich für objektives Sehen, wenn die Schemata als solche genommen werden, sich gegenseitig paralysieren, nicht erstarren. Ohne solche Schemata kein Wissen, ohne solche Schemata keine Ordnung der Intellektualität, ohne die Fähigkeit, die Schemata abzuschütteln, sie wissend und nutzend über ihnen zu stehen, keine Bildung und kein lebendiges Sehen.

Am befriedigendsten ist unserem systematischen Bedürfnis natürlich eine alles beherrschende systematische Grundstellung. Hegels Phänomenologie ist durch ihren durchgeführten, dialektisch-genetischen Charakter solch eine Einheit (wobei der eine Prozeß dialektische, genetische, differenzierende Entwicklung ungeschieden umfaßt). Trotz aller Bewunderung, trotz der Unmöglichkeit, auch nur etwas zu Vergleichendes diesem Werk entgegensetzen zu können, sind wir unbefriedigt von dieser systematischen Einheit. Sie vergewaltigt zu deutlich und endgültig, weil kein Moment des Aufhebens dieser Vergewaltigung vorhanden ist. Sie ist mehr als psychologisch, und sie ist psychologisch wiederum unvollständig. Wir fühlen durch sie unseren Horizont begrenzt. Wir müssen in die Weite des Psychologischen hinaus, wo wir zwar allzuviel bloße Aufzählung, zuviel Katalog, dafür aber auch systematische Ansätze, die sich nicht verabsolutieren, haben. Wir werden die Hegelschen Gesichtspunkte und Beschreibungen zum Teil dankbar benutzen, aber sie unvermeidlich ihres Schwungs, ihrer philosophischen Gestalt berauben, da wir sie nur psychologisch nehmen.

Das Streben nach Vollständigkeit, das uns als wissenschaftliche Betrachter leitet, scheint hoffnungslos. Wir vermögen auch niemals Vollständigkeit des Stoffs auch nur zu wünschen, das wäre sinnlos. Aber wir können anstreben — wenn auch nicht erreichen — die Vollständigkeit der Gesichtspunkte, der Prinzipien. Der Stoff wird immer endlos sein, ein jeder kennt nur einen ganz kleinen Teil.

Alle Weltanschauungen sind durch die vier Gesichtspunkte der Echtheit, Formalisierung, Differenzierung und Verabsolutierung nach ihrem Ort bestimmbar oder wenigstens daraufhin zu befragen. Diese Orte aber sind für eine Psychologie der Weltanschauungen nicht zu einem geschlossenen Kreise, überhaupt nicht endgültig angeordnet. Über allem Differenzierten bleiben weitere Differen-

zierungen möglich, hinter aller Echtheit bleibt noch eine tiefere zu suchen, von der aus jene frühere eine Farbe des Unechten hat, alles Wesenhafte kann den Charakter des relativ mehr Formalen gewinnen, und jede noch so umfassende formulierte Weltanschauung ist irgendwann als isolierende Verabsolutierung zu begreifen. Nirgends sind der relativistischen, psychologischen Betrachtung Grenzen gesteckt, überall sieht sie nur ein vorläufiges Ende. Die Reihen können sich erweitern. Eine Geschlossenheit und Absolutheit können nur die erschöpfenden Disjunktionen des Verstandes vortäuschen, sie sind direkt nicht zu erweitern, aber, zurückgehend auf die der jeweiligen Polarität zugrunde liegende Sphäre oder Kraft, kann von da aus weiteres gesehen werden, weiteres sich entwickeln. Unvermeidlich befinden wir uns mit jedem Schema, jeder systematischen Anordnung in der augenblicklichen Täuschung, eine Vollständigkeit erreicht zu haben. Wird diese Täuschung befestigt, dann hört unsere Forschung auf, sind wir als Betrachtende des uns spezifischen Lebens beraubt.

Die nun folgenden Versuche einer typisierenden Charakteristik der mannigfaltigen Gestalten gehen bewußt davon aus, „die Anschauung" ins Zentrum zu rücken, zu beschreiben und, soweit es gelingt, das beschreibend Gewonnene auch rational zu ordnen. Es soll sich nicht vorwiegend um logische Deduktionen handeln, sondern um Entwicklung der Anschauung aus den analytisch gewonnenen Elementen (für den Leser nicht um bloß rationales Denken, sondern um anschauende Vergegenwärtigung).

Erstes Kapitel

DIE EINSTELLUNGEN

Die prophetische Weltanschauungslehre, die das Rechte als ein Festes kennt und verlangt, kennt nur das Subjekt und das Objekt, die Seele und die Welt. Die Psychologie dagegen kennt keines von beiden als Allgemeines, Festes, Absolutes, sondern sie kennt nur Einstellungen, nur Standpunkte, zu denen sie sich betrachtend, analysierend, charakterisierend verhält.

Heben wir die möglichen Einstellungen heraus, so reden wir gleichsam von Funktionen, reden wir relativ formal, insofern jede Einstellung mit unendlich mannigfaltigem Inhalte erfüllt sein kann.

Menschen untereinander treten nur innerhalb derselben Einstellung in Kommunikation zu gegenseitigem Verstehen. Aus verschiedenen Einstellungen heraus lebt, redet, denkt, handelt man aneinander vorbei. Insofern die Einstellungen als verschiedene Erlebnissphären nebeneinander stehen, vermag eine Weltanschauung die einzelne Einstellung, sie isolierend und verabsolutierend, zu bejahen und von da aus die anderen zu verneinen. So ist eine Reihe von weltanschaulichen Gegensätzen einfach charakterisierbar und konstruierbar. Insofern aber die Einstellungen sich in der Seele lebendig und hierarchisch aufeinander aufbauen können, die einen sich den anderen unterordnen und nur in relativer Selbstständigkeit fortbestehen, vermag ein gegenseitiges Verstehen zwischen Menschen analoger hierarchischer Ordnung auch aus verschiedenen Einstellungen her zu erfolgen, weil sie von da gleichsam auf dieselbe Spitze einer Pyramide gerichtet sind. Für das erste Verhältnis sind Beispiele der Kampf des Aktiven und Kontemplativen, des Rationalen und Ästhetischen, des Genießenden und Asketischen; für das zweite Verhältnis sind Beispiele das gegenseitige Verstehen aus dem Rationalen und Ästhetischen im Mystischen oder im Ideenhaften, aus dem Genießen und der Askese im Selbstgestalten, aus der Aktivität und Kontemplation im Enthusiastischen.

Für die Ordnung der Einstellungen gehen wir — wie immer — von dem Subjekt-Objektverhältnis aus, das wir hier als Gegensatz von Ich und Gegenstand fassen. So steht ohne weiteres eine Gruppe gegenständlicher Einstellungen einer Gruppe selbstreflektierter Einstellungen gegenüber. Beiden übergeordnet, weil den Gegensatz Ich — Gegenstand auf eine eigentümliche (totalisierende) Weise mehr oder weniger aufhebend, sind die enthusiastischen Einstellungen.



A. Gegenständliche Einstellungen.

Diese sind **aktiv**, auf das Gestalten der zeitlichen Wirklichkeit bedacht, oder **kontemplativ**, auf das Erfassen der letzthin zeitlosen Gegenständlichkeiten gerichtet[1]).

1. Die aktive Einstellung.

Der wollende Mensch erfährt die Welt als einen **Widerstand**, und er erfährt, daß sie **teilweise von ihm abhängig** ist. Erst durch den Widerstand ist ihm die Außenwelt als Realität da. Dieser Widerstand ist kein absoluter. **Nur soweit die Welt irgendwie vom Menschen auch abhängig ist**, ist sie Gegenstand der aktiven Einstellung, nicht als völlig unabhängige. Das Weltbild der aktiven Einstellung wird in die eigenen Wirkungen und gleichsam in die eigene Wesenssphäre des Handelnden aufgenommen, während das Weltbild der kontemplativen Einstellung bloß gegenüber, unabhängig, unbeherrschbar, nur sehbar, nur betrachtbar, fremd ist. Die Welt erkennen, das heißt für den Kontemplativen, sie vor sich hinstellen, für den Aktiven, sie schaffen und machen, sie in eigene Tätigkeit verwandeln. Die Welt soll in der aktiven Einstellung so umgestaltet werden, daß der Aktive sie als **seine** Welt begreift. Von der aktiven Einstellung aus gilt auch für alles Erkennen, daß wir die Dinge nur insoweit erkennen, als wir sie machen können. In der aktiven Einstellung ist ein fortdauernder Dualismus. Der Wille findet Widerstand und Gegenwillen; es handelt sich um Kraft und Kampf.

Der aktive Mensch steht ganz in der **zeitlich gegenwärtigen Situation**. Er handelt in Erfüllung der gegebenen, nicht einer erdachten oder phantastischen zeitlosen Situation, nicht in einer anderen fremden, sondern der konkret gegenwärtigen Welt. Er tut, was ihm **objektiv möglich** scheint, und was er **subjektiv kann**. Er gibt sich nicht ab mit Idealen und Welten, die der Situation fremd sind, oder Aufgaben, die die Situation nicht stellt. Er steht in vollem Gegensatz sowohl zu dem, der aus seiner fremden Welt her bedingungslos ein Ideal verwirklichen will (und dabei notwendig resultatlos, ungestaltend zerschellt), wie zu dem, der resigniert die Hände in den Schoß legt und nur noch kontemplativ ist, weil ihm die Wirklich-

---

[1]) Diese Gegenüberstellung ist alt: Aristoteles unterscheidet das *ποιεῖν, πράττειν, θεωρεῖν*. Dann wurde die Gegenüberstellung des *βίος πρακτικός* und *θεωρητικός* üblich (vita activa und vita contemplativa). In der christlichen Welt lebte der Gegensatz als der Gegensatz von Maria und Martha fort. Bacon unterschied wieder praktische und kontemplative Naturen.



keit der gegebenen Situation und das Ideal unvereinbare, beziehungslose Dinge sind.

Im einzelnen sind die Kategorien der aktiven Einstellung folgende:

1. Für die aktive Einstellung ist der Verstand und alle Kontemplation Mittel; sie sind Werkzeuge, die von dem Zwecke der Aktivität bewegt und entwickelt werden, ohne ihnen Selbständigkeit zuzubilligen. Vom Aktiven gilt die Schilderung:

> „Er ehrt die Wissenschaft, sofern sie nutzt,
> Den Staat regieren, Völker kennen lehrt;
> Er schätzt die Kunst, sofern sie ziert, sein Rom
> Verherrlicht . . .
> In seiner Nähe darf nichts müßig sein
> Was gelten soll, muß wirken und muß dienen."

Drastisch formuliert den Gegensatz Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern."

Im Greifbaren, Tatsächlichen ist der Aktive verankert, in der Anschauung nicht jedes beliebigen Gegenständlichen, sondern der gegenwärtigen Situation. Seine Natur sind Wirklichkeitssinn, Sachlichkeit, Nüchternheit, Klarheit, Abschätzung der Kräfte und Möglichkeiten. Nicht Grundprobleme beschäftigen ihn: Jeder Tag hat seine eigenen Sorgen.

2. Für den Aktiven ist immer Bewegung. Er gibt sich nie mit einem Zustand zufrieden. Ihm gilt: „Alles ist provisorisch in der Welt." Der unendliche Fluß des wirklichen Geschehens schafft immer neue Situationen, die der Aktive momentan erfaßt und ergreift, während der Kontemplative, der Denkende sie anschaut, berechnet und sie damit vorbeigehen läßt, um zu erfahren, daß eine Gelegenheit, nicht ergriffen, niemals wiederkehrt.

3. Erfassen der Situation und Entscheiden bringt für den Aktiven spezifische Schwierigkeiten und spezifische Qualitäten. Die Unendlichkeit der Realitäten und Möglichkeiten jeder Situation ist nicht vollständig berechenbar. Das kontemplativ Erkennbare ist wohl Mittel, aber nicht ausreichend. Soweit es jeweils Berechenbarkeit gibt, ist sie in der besonnenen Aktivität (im Gegensatz zur kopflosen) wirksam, aber darüber hinaus bedarf es des entschiedenen Wollens, dessen zureichende Begründung durch rationale Berechnung und Klarheit des Ziels eine Unmöglichkeit ist. Es ist der ganz irrationale Faktor im Aktiven, der in der Entschiedenheit und Entschlußfähigkeit auftritt.

4. Um im Strom unendlichen Geschehens über das Berechnen und Denken hinaus entschieden Stellung zu fassen und zu halten,

in einer Richtung klar einzugreifen, bedarf es des **Mutes**, der in irgendeinem Vertrauen wurzelt: Auf eigene Kraft, auf das Fatum, das Glück, auf die eigenen wachsenden, schaffenden Instinkte, auf Gottes Vorsehung usw. je nach dem Geistestypus, der dahinter steht. Nicht derjenige hat Mut, der nicht denkt und nicht berechnet, dem das Erlebnis der Entscheidung fehlt, oder der fälschlicherweise alles für völlig berechnet, sicher, objektiv entschieden hält: zwar ist das Denken und Berechnen, je vollendeter es geschieht, um so mehr zunächst Anlaß zur Furcht: wer zuviel weiß, zieht sich furchtsam von allem Handeln zurück. Aber gerade er allein vermag das Erlebnis der mutigen aktiven Einstellung zu gewinnen. Er verzagt unter keinen Umständen, wobei er vielleicht Formeln gebraucht wie: „Nichts wird so schlimm oder so gut in der Welt, als es vorher aussieht." „Man muß nicht immer fragen, was einem widerfahren kann im Leben (d. h. soweit dieses Nachdenken nicht praktische, zweckmäßige Folgen für das Handeln hat), sondern mit Furchtlosigkeit und Tapferkeit ihm entgegengehn." Nur durch Furcht kommt der Mensch zum Mute, wie durch Verzweiflung zur Religion.

Der aktive Mensch **wählt** zwischen Möglichkeiten. Für ihn allein gibt es ein **Entweder — Oder**. Immer eingestellt in endliche Situationen ist dem Menschen nicht alles zugleich, nicht die Totalität möglich. Die letzten Quellen und Motive dieser Wahl bleiben, so sehr man nachträglich für einzelnes Gründe beibringen kann, dunkel, insofern sie in die Unendlichkeit des Lebendigen führen. Dieses Wählen ist der absolute Gegensatz zum kontemplativen, insbesondere zum ästhetischen Verhalten, in welchem das eine das andere nicht ausschließt, die Möglichkeiten nacheinander durchgegangen werden. Insofern steht der **Verantwortung** des Wählens des Aktiven die Verantwortungslosigkeit des Kontemplativen gegenüber.

Aber ebensowenig wie ästhetische Einstellung als solche etwas über schön und häßlich objektiv ausmacht, so wenig die verantwortliche Wahl über gut und böse. Es ist die Meinung ausgesprochen worden: Wenn der Mensch nur bewußt wähle, so wähle er das Rechte, man müsse ihn nur zum Wählen bringen (im Gegensatz zur Indifferenz, zum Gehenlassen, zum Wählenlassen durch die Verhältnisse und Andere). Dem psychologischen Betrachter steht eine Zustimmung zu diesem weltanschaulichen Glauben so wenig an wie eine Ablehnung. Für ihn wird recht verschiedenartig, ja entgegengesetzt, mit dem Bewußtsein höchster Verantwortung gewählt, er selbst weiß nicht, was gut und böse, was schön und häßlich ist. Diese Gegensätze sind für die Weltanschauungen da, die die Psychologie betrachten, aber nicht schaffen kann.

5. Dem Aktiven ist dem Sinn seines Tuns gemäß der Erfolg wesentlich, der äußere Erfolg in der Weltgestaltung oder der innere Erfolg in dem gewonnenen Zustand der Seele bei der Selbstgestaltung. Der Erfolg läßt sich aber faktisch erstens nie sicher berechnen, zweitens treten Erfolge ein, an die gar nicht gedacht war, die gar nicht gewollt waren. Jedes Tun hat solche ungewollte Folgen. Bei feinsten Maßstäben hat jedes Tun so eine unvermeidliche Schuld als subjektives Erlebnis zur Begleitung. Goethe sah: Jeder Handelnde ist gewissenlos. Das Entscheiden, wo das Berechnen nicht ausreicht, ist nur möglich bei dem skrupellosen Täter oder bei dem, der es tragen kann, „Verantwortung" zu haben; das heißt, der die unvermeidliche Schuld auf sich nehmen kann und will. Die Furcht vor solcher Verantwortung hält den Menschen von der aktiven Einstellung fern. Diese Verantwortung mit der Fähigkeit, überhaupt ein Ziel wertvoll zu finden, zusammennehmend, charakterisiert Nietzsche treffend: „Man möchte herumkommen um den Willen, um das Wollen eines Zieles, um das Risiko, sich selbst ein Ziel zu geben; man möchte die Verantwortung abwälzen (man würde den Fatalismus akzeptieren)." Die unvermeidliche Schuld ist 1. unwissentlich: für das Ganze der Folgen, als ob alles gewußt wäre, 2. wissentlich: für das, was gewußt und in Kauf genommen wurde, und das, was hätte gewußt werden müssen. Die erste Schuld ist potentiell überall, die zweite vielleicht nicht überall.

6. Aus der Zweckhaftigkeit der aktiven Einstellung, aus dem Ziel, aus dem der Mensch in der aktiven Einstellung geformt wird, indem er gestaltet, entspringt ganz von selbst, unwillkürlich, eine typische Selbstbeherrschung, eine zweckbedingte Selbstdisziplinierung, die weder Askese noch Selbstgestaltung ist, vielmehr, sofern jene formenden Zwecke einmal fortfallen, in vollkommenes Chaos der Persönlichkeit umschlagen kann; wie wir das z. B. an den typischen, modernen aktiven Menschen sehen können, die bei vollkommener Selbstdisziplin im Beruf, außerhalb dieser Sphäre persönlich ungestaltet, hemmungslos, brutal, zufällig, chaotisch sind. —

Die aktive Einstellung mit allen diesen Eigenschaften zeigt sich analog auf den verschiedenen Gebieten: Dem Felde der Aktivität im repräsentativen Sinne, der Politik, im Unternehmertum des wirtschaftlichen Lebens, im Militärischen, im ärztlichen Handeln, in der Erziehung, in der Sphäre der persönlichen Lebensführung.

Überall gibt es auch die typischen abgeleiteten Gestalten, die durch die allgemeinen Prozesse der Umwandlung entstehen: die Formalisierung zur mechanischen Gewohnheit, die undifferenzierte Halbaktivität, die noch nicht das Spezifische erlebt,

weil das Wissen und Erfahren noch fehlt und noch naiv, unbewußt gehandelt wird; die unechten Formen, die mit den Worten Verantwortung, Entschlußfähigkeit, Mut usw. als Phrasen um sich werfen, wenn sie nur in brutaler Ratlosigkeit und Bequemlichkeit tun, was ihnen faktisch ganz persönlich materiell ungefährlich, nur anderen gefährlich ist. Der führende Politiker handelt anders, wenn er mit dem Kopfe haftet, der Arzt, wenn er bei jeder Operation sich „vor Gott" — oder wie sonst er es ausdrücken mag — ernstlich verantwortlich fühlt.

Aus dieser Mannigfaltigkeit der Gestalten der Aktivität sei eine Unterscheidung herausgehoben, die Unterscheidung der formalen Aktivität von den Inhalten, die ihr Sinn und Ziel geben. Es besteht zunächst ein abgründiger Unterschied zwischen der bloßen Aktivität ohne Rücksicht auf Ziele und Sinn (von der „Betriebsamkeit" bis zur Ableitung bewußt ausgesprochener letzter Ziele und Werte allein aus den realen, gegenwärtigen Möglichkeiten) und der Aktivität, die in Anpassung ihrer Mittel an das Mögliche und Wirkliche doch ihre Inhalte, Ziele, Werte, ihren Sinn von anderswo her besitzt.

Die bloß formale Aktivität findet ihre Ziele durch Zufall, sie werden ihr allein durch die Situation gegeben. Sie ist grenzenlos — nicht unendlich, sondern endlos, weil sie kein Moment auch nur momentaner Vollendung in sich trägt — und sie ist leer, weil sie weder im subjektiven Erlebnis noch objektiv einen Sinn erkennen läßt. Es wird nur die Befriedigung der Kraft erlebt (formal), die Befriedigung des Erreichens, Organisierens, Machtausdehnens. Erfolg (sei es worin), Realismus (sei es in bezug worauf) sind die Schlagworte. Man hat wohl einen Typus des modernen Unternehmers so geschildert. Diese formale aktive Einstellung löst sich von allen anderen Einstellungen völlig los, macht alles zum Mittel, auch alle Inhalte, für etwas Inhaltloses. Es bleibt bloße Arbeit, bloße Anstrengung ihrer selbst wegen.

Die inhaltlich bestimmte Aktivität erlebt den Konflikt zwischen Ideal und Wirklichkeit in grundsätzlich anderer Weise: die formale Aktivität sucht im Strom des Geschehens den Weg, der zur größten, aktivsten Wirklichkeit eigenen Seins führt, sei es welcher Art auch. Die inhaltliche Aktivität fragt nach den Möglichkeiten zur Verwirklichung ihrer Ziele und Ideen und geht den Weg der bestmöglichen, sei es auch noch so partiellen Verwirklichung unter Anpassung, Mühe, Kompromiß. Bei der formalen Aktivität gibt es den plötzlichen, immer wiederholten Übergang von der formalen Anstrengung zum gänzlich fremden Genußbedürfnis aus Abspannung;

bei der inhaltlichen Aktivität lebt der Mensch dauernd in den Zielen, die seinem Gesamtdasein Inhalt und Substanz geben.

Wie das Kontemplative ein Medium der Aktivität ist, so erstreckt sich die aktive Einstellung in die Sphären der Kontemplation. Während der Skeptiker nicht wählen will oder kann, ist z. B. in dem Ja oder Nein zu den jeweils letzten Voraussetzungen der Erkenntnis eine Aktivität gegeben ebenso wie überhaupt in dem Suchen der Erkenntnis als einer Berufswahl gegenüber andersartiger Aktivität. Im Psychologischen verbinden sich alle Einstellungen. Eine völlig scharfe Trennung ist nur denkbar in den abstrakten und objektiven Sinngebilden, die in den Einstellungen geschaffen werden.

Es sind also etwa das Aktive und Kontemplative nicht Gegensätze, die sich bekämpfen oder aufheben müßten. Alle Einstellungen, die hier nacheinander beschrieben werden, sollen eine Reihe positiver, substantieller Einstellungen der Seele sein. Zu jeder läßt sich aber rein negativ ein Gegensatz bilden, der nicht mit einer anderen Einstellung positiver Art zusammenfällt; z. B. zur aktiven Einstellung eine passive, zur kontemplativen eine blinde, zur rationalen eine irrationale, zur mystischen eine amystische, zur enthusiastischen eine endliche, zur liebenden eine liebelose, zur reflektierten eine unreflektierte, naive. All das Negative ist nichts durch sich, darum nicht positiv charakterisierbar.

In der aktiven Einstellung ist die Welt der Wirklichkeit ergriffen. Im Gegensatz zu dem Ernst dieser „praktischen" Aktivität steht die spielende Einstellung: Diese ist aktiv im Vergleich zu den kontemplativen Einstellungen, sie ist zwar auf Wirklichkeiten gerichtet, aber nicht als Wirklichkeiten, sondern in einem imaginären Zusammenhang. Sie vermag daher auch ohne alle Wirklichkeit im bloß inneren Spiel mit Phantasien zu bestehen. Der Mensch ist ganz dabei im augenblicklichen Erleben, aber doch ganz uninteressiert an den Wirklichkeiten und damit gar nicht beteiligt als Gesamtpersönlichkeit an den Inhalten, sondern nur als Erlebender an der Form des Erlebens: Der Leichtigkeit, Ernstlosigkeit, Heiterkeit; trotz aller hohen Grade von Spannung, Erwartung, Enttäuschung an der Ungezwungenheit, Verantwortungslosigkeit in der bloßen Bewegtheit der Funktionen. Die spielende verhält sich zur aktiven Einstellung wie später die ästhetische zur kontemplativen Einstellung: Sie isoliert und unterbricht die Beziehungen zum Ganzen der Existenz. In den undifferenzierten Gestalten ist das Spiel noch nicht klar, leicht und immerfort gibt es ein Überspringen zum Ernst. Wie alle Sphären entwickelt aber auch die spielende Einstellung ihre Eigengesetzlichkeit und eine „Moral" der Reinheit der Sphäre, die sich in Begriffen wie Spielregeln, Sportgeist, fair play ausspricht.

Die spielende Einstellung kann sich formalisieren: Unter zunehmendem Wegfall des Unberechenbaren, des Zufalls, des Glücks,

der Erregung der Funktionen bleibt in Mechanisierung und eintöniger Wiederholung eine bloße Zeitausfüllung übrig. Sie kann sich verabsolutieren zur Lebenseinstellung und tritt mit der später zu schildernden ästhetischen und genießenden Einstellung zusammen. Vor allem aber und häufig tritt sie unecht auf. Die spielende Einstellung wird eine unwillkürliche oder mehr oder weniger bewußte Maske für Interessiertheit am Wirklichen, am Materiellen. Der immer drohende Übergang — nur beim differenzierten, gebildeten Menschen hört diese Gefahr bis zu einem gewissen Grade auf — vom Spiel zum interessierten Spiel (d. h. mit dem Interesse an der Wirklichkeit) geschieht, wenn die Phraseologie des Spielens: Sportsgeist, Spielregeln u. dgl. dazu dient, Hemmungen auszuüben, die einem selbst günstig sind, an die man sich aber gegebenenfalls selbst nicht hält. Wenn es einem Ernst ist, ist alles Reden vom Spiel unecht. Oder die spielende Einstellung dient als unechte Larve, um sich selbst und den anderen der „Verantwortung" zu entheben, um leicht aus der Wirklichkeit herauszulocken, die doch faktisch bestehen bleibt, z. B. in der Erotik. Die erotische Einstellung, nicht verschwommen, sondern präzis und typisch aufgefaßt, ist eine spielende Einstellung: sie ist unernst, unverantwortlich, isolierend, sie steht außerhalb der Wirklichkeit, sie ist — rein genommen — ohne Folgen in der Wirklichkeit, der Meinung und der Tat nach. Vom Standpunkt der Wirklichkeit — hier also vom Standpunkt der Sexualität und der Liebe aus gesehen — ist die Erotik ein Schwindel, ein Zauber, der nichts ist. Weil aber die Sexualität in die Erotik faktisch hineingezogen wird, treten faktische, wenn auch nicht gemeinte und gewollte Folgen für das Seelenleben der Persönlichkeit außer den biologischen Folgen ein. Die Erotik — so selten rein — ist ein klassisches Beispiel dafür, wie die spielende Einstellung erstens so schwer festgehalten ist, und zweitens als Maske, Täuschung, Verführung für materielle Triebe dient, d. h. unecht wird.

2. Die kontemplative Einstellung.

Die kontemplative Einstellung ist in ihrem Kontrast zur aktiven Einstellung mit dieser im allgemeinen schon charakterisiert: Sie ist Betrachten, nicht Beherrschen, Sehen, nicht Aneignen; Schauen, nicht Schaffen und Machen; selbst bei der Schöpfung wird diese nicht als solche, sondern als Wachsen und Gegebenwerden erlebt. Das Gegenständliche steht in Distanz. Anschauen und Denken stehen allermeist im Dienste der Aktivität, der aktiven Triebbefriedigung und Realitätsgestaltung. Sie sind mit anderem Worte fast immer

„interessiert". Das Denken wählt aus, was in Beziehung zu den Zwecken des Willens und der Triebe steht, es erkennt die Dinge und kennt sie, aber nur so weit, als sie gebraucht werden, soweit als Erkenntnisse technische Mittel werden können. Es ist ein Sprung in der Einstellung, wenn die Sachen selbst als solche angeschaut und erkannt werden sollen, wenn die Interessen des Willens fortfallen und die Welt der Gegenstände nur noch dazu da scheint, sich in sie zu versenken, nur dazu da ist, erkannt zu werden.

Die kontemplative Einstellung ist eine Mannigfaltigkeit, die zu beschreiben ist. Innerhalb der kontemplativen Einstellung gibt es bei aller Gemeinsamkeit der sachlichen, „interesselosen" Hingabe viele Arten. Die Philosophen haben oft alle diese Arten des Kontemplativen „Denken" genannt. Für Descartes z. B. ist alles Bewußte im Gegensatz zum Ausgedehnten ein Denken. Für Hegel ist aller menschliche Gehalt des Bewußtseins im Gegensatz zum tierischen Denken, mag dieser Gehalt nun in der Form des Gefühls, der Anschauung, der Vorstellung oder in der Form des Gedankens vorhanden sein. Die in unserer Zeit oft selbstverständliche Meinung, es gebe bloß die sinnliche Wahrnehmung und das Denken als Quelle für die Gegenstände der kontemplativen Einstellung, ist für die psychologische Deskription unbedingt aufzugeben: Das Anschauliche, Unmittelbare, das Material, das erst zu formen ist, geht weit über die sinnliche Anschauung der bloßen Wahrnehmung hinaus.

Es ist zunächst zweckmäßig, sich historisch Gedanken der Philosophen, wie sie im Laufe der Jahrtausende aufgetaucht sind, zu vergegenwärtigen. Man macht die Erfahrung, daß bei aller Verschiedenheit in ihren Grundanschauungen fast alle diese Philosophen eine erstaunliche Übereinstimmung in der bloßen Deskription der Arten des Kontemplativen haben. Zwar ist die weitere Bedeutung sofort eine sehr wechselnde, aber die unmittelbare Deskription bleibt darum doch analog, wenn auch die Formulierungen durch jene weitere Weltanschauung, der sie angehören, bedingt sind.

Die Lehren der Philosophen.

Nur in einer Auswahl und in knappster Form sollen zum Vergleich die Lehren von Plato, Eckhart, Spinoza, Kant, Schopenhauer und Hegel nebeneinander gestellt werden:

Zwei Vermögen, Gegenstände zu erfassen, stellt Plato überall einander gegenüber, die bloße Vorstellung (Meinung) und die echte Erkenntnis (Vernunft). Die Erkenntnis ist auf das Seiende gerichtet, das zeitlos und unveränderlich ist, auf das Denkbare im Gegensatz zum Sichtbaren, auf die Ideen im Gegensatz zu Einzeldingen. Die Vorstellung (Meinung) ergreift etwas, das zwischen Seiendem und Nichtseiendem steht, das ein Mittleres ist, dunkler als die wahre Einsicht, heller als die Einsichtslosigkeit. Die

Gegenstände der Vorstellung sind alle gegensätzlich, doppelt: schön und häßlich, gerecht und ungerecht; sie sind vielerlei Schönes, aber nicht das Schöne; sie entstehen und vergehen, sind und sind nicht. Die Meinung stellt alles vor, aber sie erkennt von dem, was sie vorstellt, nichts. Die Vernunft erfaßt die Urbilder, die Vorstellung die Unzahl der Nachbilder, Spiegelungen, die bloßen Erscheinungen. Die Vernunft ergreift unmittelbar kraft ihres dialektischen Vermögens (= begriffliche Erkenntnis) die Ideen selbst, die Meinung das bloß sinnlich Wahrnehmbare. Die Menschen, die sich lieber dem Sichtbaren oder die sich lieber dem Denkbaren zuwenden, unterscheidet PLATO als Meinungliebende und Weisheitsliebende. — Die Arten des gegenständlichen Erfassens und ihr Verhältnis zu dem Erfaßten veranschaulicht das Gleichnis von den gefangenen Höhlenbewohnern: die Menschen sitzen gefangen, unfähig den Kopf zu wenden, in einer Höhle, mit dem Rücken nach der breiten Öffnung der Höhle gewandt. Draußen brennt ein helles Feuer, und zwischen Feuer und Höhle werden Statuen, Bilder vorbeigetragen, gehen Gestalten, die sprechen. Und von allem fallen Schattenbilder auf den Grund der Höhle; und die Menschen lernen sie zu beobachten und zu erfahren, in welcher Reihenfolge die Schatten für gewöhnlich erscheinen. Wird nun einer herausgeschleppt aus der Höhle, so ist er geblendet und muß erst lernen, die Urbilder jener Schatten zu sehen, aber nie mehr verlangt es ihn, sich mit jenen Schatten und ihrer Reihenfolge abzugeben. In der Höhle aber sehnt er sich zurück nach den Urgestalten. Diese Urgestalten sind die Ideen, die Schatten die Inhalte der bloßen sinnlichen Vorstellung. Vermöge der Anamnesis (Erinnerung) an die vor dem diesseitigen Gefangenenleben in der übersinnlichen Welt geschauten Ideen vermag der Mensch auch in der Gefangenschaft des „Lebens" zu jenen Ideen sich zu erheben, die er bei seinem „Aufenthalt oben" einst sah. — Die Unterscheidung der Vermögen ist bei PLATO nicht überall gleich; statt der zwei unterscheidet PLATO auch drei oder sogar vier, doch ist der Sinn ein gleichbleibender. PLATO kennt zwei Arten des Schauens, das sinnliche und das ideenhafte. Seine Zergliederungen sind zugleich erkenntnistheoretische (hinsichtlich der objektiven Bedeutung der Inhalte) und psychologisch — deskriptive (hinsichtlich der Erlebnisse des Erkennenden).

Meister ECKHART lehrt von der einfachen Natur der Seele mehrere Kräfte, die niederen und die höheren. Was das Auge sieht, was das Ohr hört, das bietet der Sinn zunächst dem Begehren dar. Die Betrachtung bringt dieses zur Anschauung, die Unterscheidungsgabe des Verstandes läutert es und bietet das Material so den oberen Kräften. Diese oberen Kräfte gliedern sich wiederum: das Gedächtnis bewahrt auf, die Vernunft durchdringt den Stoff und der Wille vollbringt. In dieser Übersicht sämtlicher, nicht nur der kontemplativen, Einstellungen sind für uns hier wichtig die Gegenüberstellung von Anschauung (Material gebend), Verstand (scheidend), Vernunft (durchdringend). Das Wesen der Vernunft (wie es später bei KANT wiederkehrt) ist durch folgende Sätze charakterisiert: „Die Dinge, die jetzt für uns zu hoch sind, die bemerkt die Vernunft doch." „Die Vernunft ist nach außen gewendet: sie hört und vernimmt; daran vollzieht sie dann ihr Scheiden, Ordnen und Setzen. Aber wenn sie auch ihrem Werke in der höchsten Vollendung obliegt, so hat sie dennoch immer noch etwas über sich, was sie nicht zu ergründen vermag. Aber immerhin erkennt sie doch, daß da noch etwas Übergeordnetes ist. Dies nun tut sie

dem Willen kund . . ." Durch diesen Hinweis gibt das Erkennen dem Willen einen Aufschwung und versetzt ihn in das Übergeordnete hinein. So entsteht der letzte und eigentliche kontemplative Zustand, der des individuellen Vergehens im Schauen des Grundes, der echt mystische Zustand.

SPINOZA kennt drei Erkenntnisgattungen. In der ersten Gattung (Meinung oder Vorstellung) werden Einzeldinge durch die Sinne verworren, verstümmelt und ohne Ordnung vergegenwärtigt, oder wir erinnern uns beim Hören und Lesen von Worten solcher Einzeldinge. In der zweiten Gattung (Vernunft) werden Gemeinbegriffe und adäquate Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge gebildet. Es wird berechnet, erschlossen. In der dritten Gattung (dem anschauenden Wissen) wird vom Begriffe zur adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge fortgeschritten. Die Dinge werden sub specie aeternitatis erfaßt. In zweierlei Art werden nämlich die Dinge als wirklich begriffen: als in Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort als existierend oder als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend (das ist dasselbe wie sub specie aeternitatis). „Je weiter jeder in dieser Erkenntnisgattung gelangt ist, desto mehr ist er sich seiner selbst und Gottes bewußt, d. h. desto vollkommener und glückseliger ist er"; „amor intellectualis dei" ist der notwendige Ausdruck dieser Erkenntnisgattung.

KANT kennt drei Vermögen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft oder die Vermögen der Anschauung, der Begriffe und der Ideen. Die Sinnlichkeit gibt uns Anschauungen, Material, Fülle, der Verstand Formen, Grenzen, Bestimmtheit (Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer), und die Vernunft gibt mit den Ideen die Richtung ins Grenzenlose, Unendliche und von daher die leitenden Gesichtspunkte für Forschungsrichtung, Ordnung, Systematik. Der formale Apparat der Begriffe bekommt von der Anschauung her die Fülle, von den Ideen her die bewegenden Kräfte.

SCHOPENHAUER verschiebt den Wortgebrauch, indem er sowohl „Vernunft" wie „Idee" in einem ganz anderen Sinne braucht als Kant. Er stellt die Arten des gegenständlichen Stoffes den subjektiven Erlebniskorrelaten gegenüber. Aus seinen Schriften läßt sich diese Tafel zusammenstellen:

subjektives Korrelat ist:	gegenständlicher Stoff ist:
Reine Sinnlichkeit, Verstand } Anschauung	Zeit, Raum, Materie
Vernunft	Begriffe
Erkenntnisart der Kunst = reines willenloses Subjekt des Erkennens	Ideen

Reine Sinnlichkeit und Verstand geben das unmittelbare Sehen und Wissen. Aus den dumpfen und nichtssagenden Empfindungen der reinen Sinnlichkeit macht der Verstand Anschauung und hat diese — z. B. in der Auffassung von Kausalverkettungen — nicht reflexiv und diskursiv, sondern intuitiv vor sich. Vernunft, dasselbe, was die deutschen Philosophen sonst „Verstand" nennen, macht aus der intuitiven und einzelnen Anschauung ein bestimmtes und generelles Wissen. Vermöge der Begriffe, die ihre letzte Quelle immer in der Anschauung haben, macht sie das Wissen mitteilbar in

der Sprache, wirksam im besonnenen Handeln, systematisch und geordnet in der Wissenschaft. Der λόγος (= Vernunft = Reflexion) fixiert und begrenzt, ist aber letzthin nur ein formaler Apparat, dessen ganzer Inhalt aus der Anschauung kommen muß. Die Lehre von den formalen Eigenschaften und Gesetzen der Vernunft ist die Logik. Es gibt keine „Vernunftanschauung", vielmehr Anschauung allein in der reinen Sinnlichkeit im Verein mit dem Verstande oder in der letzten Sphäre: Die Erkenntnisart der Kunst ergreift die Ideen im Platonischen (nicht Kantischen) Sinne, die ewigen Urbilder aller Einzeldinge. Sollen die Ideen Objekt werden, muß die Individualität des Menschen schwinden vor dem reinen erkennenden Subjekt, das willenlos, strebenslos, interesselos nur schaut. Während alle vorigen Erkenntnisarten Beziehungen der Dinge untereinander oder zum Willen erfassen, so diese allein das Wesen, das Was der Dinge. Die Anschauung des Verstandes ergreift das einzelne Ding, diese künstlerische Anschauung die Idee der Gattung. Kunst ist identisch mit Ideenerkenntnis, und Ideenerkenntnis in reiner Kontemplation ist das Wesen der Genialität; vermöge des Stillstandes des willenmäßigen, interessierten Ergriffenseins zugunsten reiner Kontemplation wird die vollendete Objektivität erreicht. So ist Genialität, Objektivität, Ideenerkenntnis, Kunst ein und dasselbe. Ausdrücklich wird diese Ideenerkenntnis mit der dritten Erkenntnisgattung Spinozas identifiziert und die Philosophie als ein Mittleres zwischen Wissenschaft (der Vernunft) und Kunst (der Ideenerkenntnis) bezeichnet. „Der Begriff ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Grenze nach bestimmt, jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittlung mitteilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definieren, ist durchaus anschaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt"; sie ist nur vom Genius oder in genialer Stimmung erfaßbar, nicht schlechthin, sondern nur bedingt mitteilbar. Der Begriff gleicht einem toten Behältnis, aus welchem man nicht mehr herausholen kann, als man anfangs hineingelegt hat, die Idee hingegen entwickelt sich in dem, welcher sie erfaßt hat, „sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag".

Hegel kennt die Anschauung, das verständige Denken und das vernünftige oder spekulative Denken. Der Verstand bewegt sich in Gegensätzen, die einseitig festgehalten werden (in den Reflexionsbestimmungen), die Vernunft denkt die Einheit der Gegensätze, nicht indem sie sie leugnet, nicht indem sie hinter den Verstand zurückgeht ins Unmittelbare, sondern indem sie darüber hinausgeht zu vermittelter Unmittelbarkeit, in der die Arbeit des Verstandes, die Gegensätze, erhalten, aber aufgehoben sind. Nur im spekulativen Denken kommt der Geist zu eigentlicher Erkenntnis; z. B. den Begriff Leben vermag der Verstand nicht zu denken, weil Entgegengesetztes — nach dem Satze des Widerspruchs — von ihm ausgesagt werden muß. Er ist nur spekulativ zu denken. Wenn Anschauung der Ausgangspunkt ist, so gibt es doch mehrere Arten von Anschauung, und Anschauung ist auch die Gestalt, in der zuletzt wieder das spekulative Denken dauernder Besitz der Seele wird. Der Gegenstand der Anschauung hat die Bestimmung, „ein Vernünftiges, folglich nicht ein in verschiedene

Seiten auseinandergerissenes Einzelnes, sondern eine Totalität, eine zusammengehaltene Fülle von Bestimmungen zu sein. Geistlose Anschauung ist bloß sinnliches, dem Gegenstande äußerlich bleibendes Bewußtsein. Geistvolle, wahrhafte Anschauung erfaßt die gediegene Substanz des Gegenstandes ... Mit Recht hat man in allen Zweigen des Wissens darauf gedrungen, daß aus der Anschauung der Sache gesprochen werde. Dazu gehört, daß der Mensch mit Geist, mit Herz und Gemüt — kurz in seiner Ganzheit — sich zur Sache verhält, im Mittelpunkt derselben steht und sie gewähren läßt". Doch ist diese Anschauung „nur der Beginn des Erkennens"; sie flößt Verwunderung und Ehrfurcht ein, indem sie das Denken in Bewegung setzt. Vollendete Erkenntnis besitzt nur, wer in seinem Denken eine vollkommene, bestimmte, wahrhafte Anschauung gewonnen hat. „Bei ihm bildet die Anschauung bloß die gediegene Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntnis sich wieder zusammendrängt." Dieses Denken „kann man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, inneres Anschauen nennen".

Bei aller Verschiedenheit im einzelnen ist diesen Philosophen gemeinsam, daß sie unter den Erkenntnisarten mehr kennen als bloße Sinneswahrnehmung und logisches Denken, ohne daß eine übersinnliche Offenbarung von der Art des Wunders zu Hilfe genommen würde. Die Erfassung der Idee bei Plato, die Vernunft, die bemerkt, daß es noch Höheres gibt, als sie begreift, bei Eckhart, die dritte Erkenntnisgattung Spinozas, die die Dinge sub specie aeternitatis sieht, die Vernunft als Vermögen der in die Unendlichkeit Richtung gebenden Ideen Kants, das künstlerische Ideensehen Schopenhauers, das spekulative Denken Hegels, sie alle drängen in großartiger Einmütigkeit auf Erkenntnisgattungen jenseits Sinneswahrnehmung und formallogischer Begreifbarkeit. Gemeinsam ist allen eine hierarchische Ordnung der Erkenntnisgattungen und gemeinsam der Grundgegensatz des Intuitiven und Rationalen, wobei intuitiv und rational beide einen weiten Umfang haben, der in sich zu gliedern ist. Bestimmt ist alles nur, soweit es in die Region des Verstandes tritt. Das Anschauliche als solches ist unbestimmt; es ist als Sinnliches das Material, als Idee die Erscheinung der Kraft für die Bewegung des Verstandes.

Die Arten der gegenständlichen Auffassung sind eingeteilt entweder nach Gegenständen (nach den „transzendentalen" Gitterwerken und der Art der Geltung) — mögen sie nun vermeintlich oder wirklich sein — oder nach Charakteren der subjektiven Einstellung. Im ersteren Fall ist das Ziel eine Kategorienlehre, eine Lehre von allen Gestalten und Formen des Gegenständlichen, im zweiten Fall eine Formenlehre der Erlebnisse und Erlebnisbedeutungen bei gegenständlicher Einstellung. Die Einteilung nach Gegenständen ist eine erkenntnistheoretische oder objektiv gerichtete, die nach Erlebnisweisen

eine deskriptive oder subjektiv gerichtete. Die Erkenntnistheorie interessiert die Frage nach der Realität und Seinsart, dann nach der Erkennbarkeit und den Bedingungen der Erkennbarkeit der Gegenstände; die Beschreibung der subjektiven Funktionen interessiert die Erlebnisrealität ohne Frage nach Bedeutung der in den Erlebnisinhalten gegebenen Gegenstände. Dem letzthin ontologisch verankerten Interesse steht das letzthin psychologische gegenüber, dem transzendenten ein immanentes. Man muß bei den Einstellungen und Erlebnissen zwar auch immer von den Gegenständen sprechen, aber die Gegenstände sind hier nur Mittel der Charakterisierung. Es ist in solchem Zusammenhange gleichgültig, ob die Gegenstände seiende oder illusionäre, bedeutungsvolle oder bedeutungslose für eine bestimmte Weltanschauung sind. Die Trennung subjektiv-psychologischer und objektiv-erkenntnistheoretischer Betrachtung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Beide stehen zwar in enger Beziehung zueinander, aber die Richtung des Interesses ist in beiden Fällen eine entgegengesetzte. Wir versuchen eine subjektiv gerichtete Charakterisierung.

Es ist die Aufgabe, losgelöst von aller besonderen Weltanschauung und aller Verwertung für Weltanschauung die Arten des Kontemplativen zu beschreiben: Dabei werden wir an den Anfang die unbestimmte Masse des Anschauens stellen, die von der einfach sinnlichen Anschauung bis zu Intuitionen sich erstreckt, die über alles rational oder ästhetisch Umfaßbare hinausgehen. Diese der intuitiven Einstellung gegebene Masse des Anschaulichen ist das Material, das dann in spezifische Formen durch die ästhetische oder die rationale Einstellung gefaßt wird, jedoch so, daß diese Formen des Materials nie Herr werden. Vielmehr bleibt die intuitive Einstellung sowohl Voraussetzung für die beiden anderen kontemplativen Einstellungen als auch der übergreifende Abschluß, der immer wieder über das Geformte hinausgeht.

Bei dieser Beschreibung der Einstellungen dürfen wir noch nicht an Kunst, nicht an Wissenschaft und Erkenntnis denken. Das sind viel komplexere Gebilde. Kontemplation ist an sich noch weder Kunst noch Erkenntnis, sondern ein gegenständliches Verhalten, aus dem jene beiden entspringen können.

a) Die intuitiven Einstellungen.

In der intuitiven Einstellung wird gesehen, hingenommen, das beglückende Gefühl der Fülle und des Grenzenlosen erlebt. Es wird nicht schnell alles unter bekannte Kategorien als richtig agnosziert und subsumiert (mit dem öden Gefühl, im Grunde nichts

Neues zu erleben, nichts Wesentliches zu sehen, wie es z. B. die intuitive Blindheit bei rationaler Beweglichkeit erfährt); sondern es wird hingebend angeschaut, wartend hingenommen, das Sehen als „schöpferisches" Erlebnis des Wachsens erlebt. Es wird deutlich, daß Wille, Zweck, bewußte Zielsetzung stört und verengt, daß das Gegebensein ein günstiges Geschick und Gabe des eigenen Wesens, viel weniger Verdienst von Willenszielsetzung, Disziplin und Grundsätzen ist, es sei denn des einen Grundsatzes, sich zunächst fraglos hinzugeben, wenn der Instinkt sagt, daß etwas anschaulich offenbar werden soll. Die intuitive Einstellung ist nicht ein schnelles Hinblicken, sondern ein Sichversenken. Es wird nicht, was vorher gewußt wird, mit einem Blick noch einmal festgestellt, sondern es wird ein Neues, Erfülltes angeeignet in einem Prozeß der sich entwickelnden Anschaulichkeit. Alles Intuitive besteht zwar in Subjekt-Objektspaltung, aber es geht die Bewegung zwischen Subjekt und Objekt auf eine Weise hin und her, daß ein Bewußtsein der Nähe, des Zusammengehörens, der Verwandtschaft zum Objekt da ist, während die rationale Einstellung die völlige Distanz schafft, die mystische Einstellung die Subjekt-Objektspaltung gänzlich aufhebt.

Der Begriff der Anschauung wird im Sprachgebrauch oft begrenzt als sinnliche Anschauung, wie sie im Sehen, Hören, Tasten usw. gegeben ist, sei es in der unmittelbaren Wahrnehmung, sei es in der reproduzierten oder der Phantasievorstellung. In einem weiteren Sinne sind jedoch Anschauungen überall da vorhanden, wo der Inhalt unseres Gegenstandsbewußtseins irgendwelche Fülle hat, die wohl durch Definitionen in Begriffen umgrenzt, aber nicht erschöpft werden kann. Diese Fülle muß vielmehr — wie man in Analogie zum Gesichtssinn sagt — gesehen, angeschaut, geschaut werden. Sie bleibt als solche für jedes Subjekt ganz individuell, ist nicht kommunikabel, als nur soweit wie begriffliche oder ästhetische Umgrenzungen und Beziehungen gewonnen sind. Dabei ist aber auch mit bloß formalen Begriffsdistinktionen keine gegenseitige Verständigung möglich, sondern nur auf Grund zugleich gemeinsamen Sehens. So ist die Situation schon bei den einfachsten Empfindungselementen wie den Farben, und nicht anders bei den sublimsten Sinn- und Symbolanschauungen. Als technische Hilfsmittel zur Weckung der Anschauung beim anderen dienen, falls es sich um greifbare Realitäten handelt, das Vorzeigen des Objekts oder der Abbildung, bei inneren Anschauungen, auch bei psychologischen, die Gestaltung und suggestive Darstellung in Wort, Bild, Ton. In jedem Falle ist Anschauung ein Letztes, auf das zwar

durch viele Vermittlungen hingelenkt wird, das aber von jedem unmittelbar gesehen werden muß. Sie ist als ein Unmittelbares im rationalen Sinn nicht beweisbar, sondern Voraussetzung; sie wird vom einzelnen Menschen gesehen oder nicht gesehen, und damit hat man sich abzufinden.

Nach der Fülle des Anschaulichen hat unser Wesen eine starke Sehnsucht. Wie das Auge nach dem Sichtbaren strebt, so streben alle schauenden Organe des Geistes danach, sich mit anschaubaren Inhalten zu erfüllen. Der Unterschied, daß die einen Inhalte von äußeren realen Gegebenheiten stammen, die anderen von inneren Erlebnissen und schaffendem Sehen, kann das ihnen gemeinsame Band des Anschaulichen oder Intuitiven nicht lösen.

Die Gegenstände dieser Anschauung sind zunächst die Sinnenwelt und die Seelenwelt. Auf den anschaulichen Einzelelementen dieser Welten erhebt sich der Bau des „schaubaren" Geistes in Zusammenhängen, Symbolen, Einheitsbildungen, typischen Gestalten, Ideen. Diese alle sind nicht durch einzelne Sinnesinhalte oder seelische Phänomene, sondern nur darin und darüber gegeben. Von dem unmittelbaren „Sehen" der Kausalzusammenhänge in der Natur (im Gegensatz zu rational gedachten und konstruierten Kausalzusammenhängen) bis zum Sehen psychologischer Zusammenhänge, die eine Persönlichkeit aufbauen, vom Sehen eines Tiertypus, eines Charaktertypus bis zum Sehen der Ideen und Symbolinhalte gibt es eine gewaltige Masse von Anschauungen, die unübersehbar das Bewußtsein erfüllen. In ihnen schafft die ästhetische Einstellung Isolierungen und schafft die Kunst Gestalten, welche einen Ausdruck bedeuten, die rationale Einstellung Formungen in Begrenzungen und Beziehungen, und die Erkenntnis Ordnungen, in welchen die Anschaulichkeiten kritisch begrenzt, als Täuschungsquellen verworfen, als Wahrheitsquellen anerkannt, als fiktive Hilfsmittel benutzt werden.

Wenn wir den Besitz von Anschauungen im weitesten Sinne „Erfahrung" nennen, so gibt es zwei große Gruppen von Erfahrungen: Erstens die Erfahrung im empirischen Sinne, das heißt die äußere, unbegriffene Feststellung von Sinnesdaten, „Tatsachen", in Dasein, Koexistenz und Sukzession; zweitens die Erfahrung in einem ganz anderen innerlichen Sinn als das Horchen auf das, was gegeben wird, als das Schauen und Erleben in Situationen, Gemütsbewegungen, in den Wertungen und in der Bewegtheit durch Ideen. Für die Unterscheidung der zwei Arten der Anschauung ließe sich der einfache Satz des Aristoteles verwenden: „Wie sich der Gesichtssinn verhält zu den sichtbaren Dingen, so verhält sich der Geist zu den geistigen." Gemeinsam ist allen anschauenden,

erfahrenden Einstellungen die Passivität, das Gegebenwerden, die Unabhängigkeit vom eigenen, willkürlichen Formen, die Fülle des Inhalts und die Eigengesetzlichkeit der betreffenden angeschauten Gegenstandssphären.

Der große Unterschied der verschiedenen Anschaulichkeiten und die besondere Stellung der sinnlichen Anschauung haben wohl die Meinung veranlaßt, alle nicht sinnlichen Anschauungen seien gar keine Anschauungen. Einzelne mögliche Einwände gegen das anschauliche oder intuitive Wesen nicht sinnlicher Inhalte sind folgende:

a) „Es handelt sich letzthin überall nur um Sinnesanschauung." Daran ist richtig, daß sich alle „Realität" nur in der Sinnesanschauung erweist, daß sogar Seelisches als Wirklichkeit allein durch sinnliche Äußerungen hindurch gesehen wird. Darüber hinaus besteht jedoch die Tatsache, daß das Sehen der sinnlichen Realität nicht auch die anderen Realitäten ohne weiteres mitsehen läßt, ja daß eine gewaltige Blindheit eine Eigenschaft unser aller ist, wo es sich um das Sehen über die unmittelbare Sinneswelt hinaus handelt.

b) „Es handelt sich nicht um Anschauung oder Intuition, sondern um die ‚Schöpferkraft der Phantasie', die nur Beziehungen zwischen sinnlichen Anschaulichkeiten herstellt." — Es ist nicht zu leugnen, daß bei aller Anschauung eine Seite vorhanden ist, die wir „schöpferisch" nennen. Ausführungen, die das beschreiben, sind darum treffend, aber sie sagen nichts gegen den anschaulichen, „sehbaren" Charakter aller dieser Schöpfungen, nichts gegen die Eigengesetzlichkeit der geschauten Inhalte.

c) „Es handelt sich nirgends um neue, aufgebaute Anschauungen, sondern bloß um ‚Gefühle', die vielleicht die ersten Bewußtseinssymptome neuer Sinnesanschauungen, oder subjektive Stimmungsfärbungen von diesen oder Bewußtseinssymptome von Assoziationen solcher sind." — Dagegen ist zu sagen, daß es sich mit der Behauptung der Anschaulichkeit nicht um genetische Erklärung, sondern um Feststellung des Gegebenen handelt und vor allem, daß „Gefühl" ein Begriff ist, der gar keinen positiven, sondern nur einen negativen Inhalt hat: Alles was nicht Empfindung oder logische Form ist, nennt man Gefühl. Dadurch hat man das Recht sich erworben, mit einem Worte, das gar keinen positiven Begriff bezeichnet, etwas zu klassifizieren. Damit würde ferner der gegenständliche Charakter der Inhalte dieser Anschauungen geleugnet entgegen dem klarsten phänomenologischen Tatbestand.

d) Man hat vielfach das unbemerkte Vorurteil, Anschauungsinhalte müßten ihrem Wesen nach klar und deutlich sein, so klar und

deutlich wie ein vom Auge gesehener Gegenstand. Sieht man dann, wie unklar, unfaßbar, überströmend von Fülle und doch ohne alle begrenzbare Einzelheit Ideen sein können, so leugnet man darum ihre Anschaulichkeit; während doch manche dieser Anschauungen etwa dem Anblick der Sonne zu vergleichen wären. Im einzelnen faßbar und objektiv beschreibbar ist bei den Ideen darum auch nicht die Einstellung auf sie im Schauen, sondern vielmehr die Kraft, die diese Einstellung im Leben der Seele hat. Diese Kräfte sind im Kapitel über das Leben des Geistes zu beschreiben, hier handelt es sich zunächst nur um die Erlebnisse und Einstellungen, die Symptome jener Kräfte sein können.

e) „Was als Typen, Ideen u. dgl. vermeintlich ‚gesehen' wird, das sind doch mehr oder weniger präzise Allgemeinbegriffe, Abstraktionen aus häufiger Erfahrung des bloß Sinnlichen, Gattungsbegriffe, unter die der Einzelfall subsumiert wird." — Dieser Einwand wird wohl dadurch gestützt, daß Platon das Sehen von Ideen mit dem Denken der Gattungsbegriffe oder Allgemeinbegriffe noch identifizierte (weil er das logische Denken in seinem formalen Charakter als bloßes Werkzeug für die Behandlung eines sonsther zu gebenden Stoffes noch nicht abgegrenzt hatte). Jedoch ist auf das klarste zu trennen der Allgemeinbegriff von der anschaulichen Ganzheit. Das Einzelne verhält sich zum Allgemeinbegriff, wie der Fall zur Gattung, zur anschaulichen Ganzheit wie der Teil zum Ganzen. Darum sind Allgemeinbegriffe durch Aufzählung der Merkmale (begrenzter Anzahl) scharf bestimmte, aber ihrem Wesen nach nicht notwendig anschauliche Gattungen. Ganzheiten (Ideen) sind aber unendlich an Einzelheiten, ihrem Wesen nach anschaulich, logisch nicht fest bestimmbar und begrenzbar. Sie sind nur durch Aufzählung einer Reihe von Stützen und durch Hinleitung der Anschauung ergreifbar; sie werden nicht definiert, sondern gezeigt und intendiert.

Gegenüber dem Geschauten, auf der Grundlage der schauenden Einstellung, bauen sich Einstellungen auf, die das Geschaute, sofern es Material ist, formen, und sich vom Geschauten, sofern es die Kraft einer Idee ist, bewegen lassen. Diese sind entweder die aktiven Einstellungen des ersten Kapitels, oder es sind rein kontemplative Einstellungen, welche Schauen und Formung nicht zu einem fremden Zweck sondern als Selbstzweck betreiben.

Diese Formung ist entweder eine isolierende, eine Anschauung aus allen Zusammenhängen lösende, verselbständigende: die ästhetische Einstellung (die von dem Begriff der Kunst zunächst getrennt zu halten ist). Oder die Formung ist eine nach Trennung und Fixierung

vor allem beziehende, verbindende, vergleichende: die rationale Einstellung (die zunächst vom Begriff der Wissenschaft getrennt zu halten ist).

b) Die ästhetische Einstellung.

Das Wesen der ästhetischen Einstellung ist vielleicht am deutlichsten an dem plötzlichen Umschlag zu veranschaulichen, der in dem Augenblick eintritt, wenn wir aus anderen Einstellungen in die ästhetische treten: Stellen wir uns den Arzt am Krankenbette eines Sterbenden vor; er ist anschauend und denkend eingestellt, aber nur so weit als diese Einstellungen ihm Mittel für seine Aktivität, das Heilenwollen, an die Hand geben. Ein Sprung tritt ein, wenn sich die rationale Einstellung verselbständigt: Er sieht und sucht jetzt alles, was ihn über diesen Fall belehren kann, auch ohne Heilungsmöglichkeiten zu geben, er bedenkt nach allen Seiten die kausalen Beziehungen und fixiert und ordnet die Symptomatologie. Er subsumiert unter bekannte Typen und holt das Unbekannte, ihm Neue, deutlich heraus usw. Und wieder ein Sprung entsteht, wenn er nun plötzlich — nachdem er gehandelt hat — auch diese rationale Einstellung verliert, sich der Totalität dieses Erlebnisses hingibt, sich einfach in die Anschauung versenkt, indem er alle Beziehungen, alle Zusammenhänge — sei es in der Realität des Handelns oder im Reiche wissenschaftlich-rationaler Analyse — abbricht, das Bild isoliert, von der eigenen, wie jeder realen Lebenssphäre ablöst. Interesselos (d. h. ohne Beteiligung irgendwelcher Wünsche, irgendwelcher Zu- und Abneigung) ist seine Einstellung. Es ist alles so ferngerückt, ein Gefühl der Befreiung und der verantwortungslosen Fülle tritt ein. Das Bild aber ist eine Einheit und Totalität für ihn, und in der Anschauung hat es vielleicht zugleich Symbolcharakter. Er sieht den Sterbenden, wie Rembrandt einen Bettler sah.

Die Isolierung ist formal das Entscheidende für die ästhetische Einstellung. Isolation heißt hier sowohl die Loslösung des Erlebnisinhalts aus den objektiven Zusammenhängen, wie des Erlebnisses selbst aus den psychologischen Zusammenhängen determinierender Art, wie Aufgaben, Zwecken, Willensrichtungen. Die Loslösung, die Kant als das „interesselose Wohlgefallen“, Schopenhauer als die Befreiung von der Begier des Willens schildert, bringt zugleich die eigentümliche Verantwortungslosigkeit. Statt sich grenzenlos auf das unendliche Ganze zu beziehen, wird ein Losgelöstes und Isoliertes für das Ganze gesetzt. Der Inhalt kann von einer bloßen sinnlichen Impression bis zum Erlebnis eines Kosmos alle Arten und Umfänge durchlaufen, er kann in bloß unmittelbarer Anschauung oder im

Symbol bestehen, er kann sinnlich, seelisch oder geistig sein, kann die sublimierten metaphysischen Gebilde umfassen usw. Aber es besteht im Subjekt immer dieselbe Unverantwortlichkeit, ob nun das Isolierte ein vereinzelter Reiz oder ein Kosmos ist, ob ein gleichgültig Sinnliches oder eine Idee in sich abgeschlossen wird. Ein ganzes universales „Weltbild" kann ästhetisch fungieren, weil eben jedes „Bild" eine Herauslösung und nie in Wahrheit total ist.

In dieser Isolierung des Erlebnisses und des Gegenständlichen bemächtigt sich die ästhetische Einstellung eines Substantiellen, insofern das Isolierte und Umgrenzte erfüllt von Idee, insofern es Symbol und Kosmos von relativer Totalität ist. Der Inhalt ist als Kunstwerk in sich gegliedert, hat eine innere Form. Die geschaffene Gestalt hat etwas Notwendiges und Zwingendes. Der Künstler ist erfüllt von einer spezifischen Verantwortung des Schaffenden, gehorsam einem Gesetz zu sein, das er nicht kennt, aber in der Schöpfung erfährt. Diese Verantwortung ist vorhanden bei der gleichzeitigen Verantwortungslosigkeit alles Ästhetischen, was Wirklichkeit und Totalität des Daseins betrifft. Sie ist bezogen nur auf das isolierte Werk.

Das Ästhetische wird in Ableitungen formalisiert, wenn bloße Formen übrigbleiben, Gesetze ohne Idee, bloße Impressionen und Fragmente, wenn Artistik an die Stelle der vollständigen ästhetischen Einstellung tritt. Der Inhalt der ästhetischen Einstellung ist dann nicht mehr Totalität in sich, nicht Kosmos von Symbolcharakter.

Zweideutig und dann auch leicht unecht wird die ästhetische Einstellung, wenn sie wieder Beziehung zur Wirklichkeit, zur Aktivität, zum Wirkenwollen nimmt, wenn sie „interessiert" wird. Die Isolierung ist nicht festgehalten, sondern in den Formen der Isolierung etwas geboten, das in die Wirklichkeit des Lebens eingreifen will. Wie die Wissenschaft in prophetischer Philosophie zweideutig wird, so Kunst als inhaltliche Prophetie. In den Formen ästhetischer Einstellung gilt die spezifische Unverantwortlichkeit und zwischen dieser und der verantwortlichen Lebenswirkung schwankt das Bewußtsein unklar hin und her.

Weltbilder als großartige Bilder des Ganzen werden uns sowohl in philosophisch rationaler Form wie in ästhetisch isolierender Form geboten. Die Zweideutigkeit aller Weltbilder, sofern sie als Weltanschauungen und als ästhetische Inhalte sich geben, bringen die eigentümlichen Unechtheiten mit sich: Die Weltbilder, die als bloße Medien verantwortlicher Kräfte zum Leben des Geistes gehören, werden rein kontemplativ in Befriedigung, die genug tut, genossen und dabei fälschlich ein Sinn, eine Erbauung und Erhebung erlebt,

die real genommen werden, so daß durch Einmischung dieses Interesses die Einstellung keine rein ästhetische, aber auch keine praktisch lebendige ist. Fast alle Metaphysik betrügt so auf dem Wege des Ästhetischen, indem sie der isolierenden Kontemplation gibt, was nur dem praktischen Tun und verantwortlichen Entscheiden echt erfahrbar ist. Denselben Betrug vermag die Kunst auszuüben, die — als große Kunst — zu aller Zeit viel mehr als bloß ästhetisch ist, alles Geistige, Ideenhafte und Religiöse in sich schließt. Sie betrügt nicht, sofern der Mensch in ihr schaffend und rezeptiv einen Sinn erlebt, sondern sofern dieser Sinn für das Absolute und für die Realität des verantwortungsvollen Lebens selbst gesetzt wird. Metaphysik und Kunst werden, vermöge der ästhetischen Einstellung, die in beiden vorhanden ist, Verführungen zur Abwendung von der Existenz, wenn die ästhetische Einstellung nicht in ihrer Besonderheit instinktiv oder bewußt erkannt ist[1]).

c) Die rationale Einstellung.

Wenn die überströmenden, fließenden Anschaulichkeiten in sich getrennt und umgrenzt werden, so ist schon die ästhetische oder die rationale Einstellung da; beide lassen sich nur abstrahierend von der intuitiven Einstellung trennen, in der immer schon Keime jener anderen Einstellungen stecken, wie sie Voraussetzung für diese bleibt. Es kontrastieren sich nur die ästhetische und die rationale Einstellung: die ästhetische umgrenzt, indem sie isoliert und die Beziehungen dieser umgrenzten Anschauungssphäre abbricht; die rationale umgrenzt, um das Begrenzte gerade zueinander in unendliche Beziehungen zu bringen. Solche Umgrenzungen heißen im weitesten Sinne „Begriffe"; sie begreifen etwas Anschauliches in sich; alle Begriffsbildung ist nichts als Begrenzung, Formung und Beziehung von Anschauungen.

Die reine Anschauung hätte, wenn es sie gäbe, unendlichen Charakter; jede Grenzsetzung hebt etwas heraus, was dadurch endlich wird. Dieses Begrenzen oder Grenzesetzen heißt auch „bestimmen". Die verendlichende Wirkung der rationalen Einstellung ist mit einem anderen Worte als „negierende" bezeichnet worden (omnis determinatio est negatio, SPINOZA). Die rationale Grenzsetzung ist eine Grenzsetzung gegen ein anderes: Allgemein ausgedrückt, die rationale Formung bewegt sich unvermeidlich in Gegensätzen. Indem die rationale Einstellung irgendein Umgrenztes „setzt", schließt sie ein anderes aus. Die rationale Ein-

[1]) Diese Einsichten sind vor allem KIERKEGAARD zu verdanken.

stellung kann daher nie Ganzheiten erfassen: Diese müssen intuitiv vorher da sein und zu ihnen kann die rationale Einstellung nur ein Weg sein, der sein Ziel durch die rationale Einstellung nur erreicht, indem schließlich das Rationale als ein bloßes Mittel überwunden, als bloße Form wieder gesprengt wird.

Der formale Charakter des Rationalen verurteilt alles Denken zur Leere, sofern es nicht auf Anschauung gegründet ist, nicht am Anschauungsstoffe sich betätigt. Die anschauenden Einstellungen vermögen mehr oder weniger selbständig zu bestehen, die rationalen sind nach dem eigengesetzlichen Wesen aller Gegenständlichkeit auf die anschauenden als Grundlage angewiesen, wenn sie nicht Nichts vor sich haben wollen. Diese Beziehung zwischen Anschaulichem und Rationalem wird nach der einen Seite unter Verlust der anderen überspannt, wenn man das Intuitive vermeintlich schon mit Erkenntnis gleichsetzt, während aus dem Chaos der Anschauung allein die formale Gestaltung der rationalen Einstellung erst Erkenntnis zu bilden vermag. Sie wird nach der anderen Seite überspannt, wenn man dem Denken in seiner Abstraktheit, in möglichster Loslösung von der Anschauung, eine Schöpfung von Erkenntnis zutraut und jede Anschauung bloß für unklares Denken erklärt. Das Aufeinanderangewiesensein des Intuitiven und Rationalen könnte man in dem alten Satze ausgedrückt finden: crede ut intelligas; welcher Satz zwar entweder zu deuten ist als die Forderung eines sacrificio del intelletto, der Verneinung von rationalen Geltungen zugunsten dogmatischer, vermeintlich geoffenbarter Sätze, die selbst schon rationalen Charakter haben, oder aber die Forderung zum Ausdruck bringt: Habe Anschauung, Erfahrung, bevor du denkst, da das Denken sonst leer und formal bleibt und nichtig.

Die Anschauung ist im Verhältnis zur rationalen Formung das Lebendige. Sie ist unendlich, enthält das, was für den Verstand die Gegensätze sind, in sich. Sie ist fließend und überströmend. Die begrenzenden Formen der ratio legen ein erstarrendes Netz in diese lebendige Anschauung. Die rationale Einstellung fixiert, indem sie begrenzt. Das fixierende Denken hat nur Sinn in dauernder Beziehung zur lebendigen Anschauung; es kann diese nur bearbeiten, hat aber nie die Fähigkeit, sie irgendwie zu ersetzen, sie gleichsam abzuspiegeln, als ratio zu wiederholen. Immer ist die Anschauung als Anschauung mehr als das, was umgrenzt wird. Vieles fällt aus der Anschauung ungefaßt, unbegriffen aus. Die Anschauung ist das Lebendige, das ohne mein Zutun mir gegeben ist, wächst, nicht identisch wiederholbar, identisch festzuhalten ist. Was die ratio ergriffen hat, das ist in den begrenzenden Formen

fester Besitz zu jederzeitiger Wiederholung, zu Benutzung und Vergleich, mitteilbar, lernbar. Dieses Wechselverhältnis von lebendiger Anschauung und fixierendem, erstarrendem, tötendem Denken weist den Menschen in der rationalen Einstellung an, immer wieder zu der volleren, wachsenden, lebendigen, unbegriffenen Anschauung zurückzukehren; tut er es nicht, so erstarrt ein kontemplatives Gegenstandsbewußtsein in den festen Grenzen, wird eingefahren in feste Begriffe, wird tot. Diese Eigenschaft der rationalen Einstellung ist als Gegensatz von Leben und Erkennen oft bemerkt, das Wissen immer wieder als lebenstötend gebrandmarkt, das Rationale als die Schranke empfunden, die es ist. Die rationale Arbeit ist ein fortwährendes Vernichten des Lebendigen, wenn auch die fixierten Gebilde Werkzeuge zu neuen Lebendigkeiten werden.

Im Vergleich mit der passiven Hingabe des Schauens hat die rationale Einstellung ein Moment der Aktivität. Es entsteht ein kompliziertes Ineinander von gegebener Anschauung und rationaler Arbeit. Das Moment der Aktivität kann zwischen einem Minimum und richtunggebender Beherrschung schwanken: An dem einen Pole sucht der Mensch in kontemplativer Einstellung die Wahrheit so wie sie von selbst gegeben wird, zufällig, in jeder Situation, überall rein, ungetrübt, unverschoben, an sich anzuschauen, indem er das Minimum denkender Formung zuläßt, bloß so weit, um das Anschauliche gegenständlich zu haben; an dem anderen Pole sucht der Mensch in zielbewußter, rationaler Einstellung unter Gesichtspunkten (Ideen) aktiv Wahrheit auf; er ist systematisch, ist nie mit Umgrenzung und der einen oder anderen Beziehung zufrieden, sondern sucht allseitig, zu einem Ganzen drängend, immer weiter Beziehungen auf. Das erstere Extrem nähert sich der ästhetischen Einstellung, das letztere zeigt die rationale Einstellung im Dienste der Erkenntnis.

In der rationalen Einstellung wird gleichsam ein formaler Apparat in Bewegung gesetzt. Die Kräfte, die ihn treiben, können Kräfte der eigentlich aktiven Einstellung sein, Lebenszwecke, für die das Rationale nur Mittel ist. Das Rationale selbst ist kraftlos. Wird es in rein kontemplativer Einstellung, nur der Erkenntnis wegen, in Bewegung gebracht, so sind die Kräfte selbst nicht mehr rational: Es sind die, welche sich in intuitiven Gesamtanschauungen, den Ideen, zeigen. Ihre ersten Impulse im Rationalen sind als das θαυμάζειν da. Während es für die aktive Lebenseinstellung Denken und Anschauen nur als Vereinzeltes und als Mittel gibt, die alltägliche Erfahrung und Gewohnheit alles als selbstverständlich, sei es auch als Wunder, als magischen Vorgang oder als berechenbar erscheinen läßt, ist das Verwundern über die Sache selbst das erste

Aufleuchten bewegter rationaler Einstellung der Erkenntnis wegen. Sie geht auf Ganzheiten, auf Beziehungen, die alles mit allem verknüpfen. Sie faßt intuitiv Ideen, und nun bewegt sich der rationale Apparat unter diesen Kräften selbständig, rein, als ein Ganzes, ins Unendliche. (Historisch denkwürdig bleibt immer der Moment, als im 7. und 6. Jahrhundert in Griechenland zuerst dieser Schritt im europäischen Kulturkreis getan wurde. Während — soweit bekannt — alles Denken vorher, z. B. der Ägypter, ohne Ideen und Erkenntnisziele, nur als Mittel zur Lebenspraxis [z. B. Messen, aber nicht Mathematik] da war, geschah hier erst das ganz Neue: Der Mensch hatte Sinn für Erkenntnis als solche, und von da an wurde der rationale Apparat, der vorher längst in Gebrauch war, zuerst in selbständige Bewegung gesetzt.)

Die Wirkungen der rationalen Einstellung sind nach dem Gesagten unter zwei Gesichtspunkte zu bringen: 1. sie bringt Beziehungen, Klarheit, Zusammenhang gegenüber dem Flusse, dem Chaos, der Vereinzelung, dem Zufall; sie bringt mit dem Bewußtsein den Schmerz des Wissens gegenüber der unmittelbaren, unbewußten Näivität des lebendigen Erfahrens und Anschauens; 2. sie bringt Erstarrung und Tod.

In der ersten Richtung ist alles auf der rationalen Einstellung fundiert, was Besonnenheit und Voraussicht des Handelns, was Planmäßigkeit, was Zusammenhang des Erkennens heißt, alle Ordnung, Organisierung, Gliederung, alles Berechenbare. Wir erfahren in der rationalen Einstellung die Möglichkeit, unser Dasein als Ganzes durchzubilden und zu entwickeln, nicht Vereinzelte zu sein und alle Tage zufällig dies und jenes über uns ergehen zu lassen oder willkürlich zu tun, sondern irgendwie allgemein zu werden, dem Einzelnen Sinn durch Beziehungen auf Ganzheiten zu geben. Mit dem Wissen und Berechnen aber kommt auch eine neue Art von Leiden zum Bewußtsein. „Wer das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz." Alle Gegensätzlichkeit wird uns deutlich. Während der naive Schmerz nur momentan, nie verzweiflungsvoll ist, geraten wir mittelst der rationalen Einstellung an unsere Grenzen, erfahren wir die möglichen Verzweiflungen und gewinnen so erst die Basis, aus der alles geistig Lebendige wächst. Der rationale Apparat, der selbst leer ist, der nur vor Unsinn schützen kann, nie selbst materialen Sinn gibt, der dieses unlebendige Formale ist, das erst von weiteren Kräften, den Ideen, in Bewegung gesetzt werden muß, ist zugleich das Mittel, durch das alle Differenzierung, alle Fortentwicklung des Seelenlebens erst möglich wird. Die Substanz liegt immer in der Anschauung und Erfahrung, aber diese zerfließt ohne Folgen, ohne Beziehungen in sich selbst, wenn sie nicht durch

diesen Apparat ergriffen, gleichsam gestaut, hinaufgesteigert wird. Diese Wirkung bedingt die Krisen des Seelenlebens, macht erst weitere Anschauung und Erfahrung möglich.

Ist in dieser Beziehung die rationale Einstellung Bedingung der seelischen Entfaltung, so ist sie zweitens auch Erstarrung und Tod. Was sie erfaßt, wird als solches fixiert, bloß wiederholbar, bloßer Besitz, unlebendig. Schafft sie einerseits das Gerüst, an dem das Leben sich aufrankt, so wird dies Gerüst andererseits die Tendenz haben, alles Leben in Gerüst zu verwandeln und damit zu vernichten. Wie der Stengel der Pflanze, um leben zu können, einer gewissen gerüstbildenden Verholzung bedarf, so bedarf das Leben des Rationalen; wie aber die Verholzung schließlich dem Stengel das Leben nimmt und zum bloßen Apparat macht, so hat das Rationale die Tendenz, die Seele zu verholzen.

Solange der rationale Apparat von Ideen in Bewegung gesetzt wird, wird diese seine Eigenschaft als eines Mittels, als eines bloßen Apparates ihm selber begreiflich, indem er, wie alle, so auch diese Erfahrung, die an sich anschaulich ist, umgrenzend erfaßt. Es ist darum der rationalen Einstellung charakteristisch, daß sie in sich zugleich Tendenzen entwickelt, die ihn auf das äußerste steigern und Tendenzen, die ihn selbst wieder auflösen. Das ist bei übrigens sich feindlich gegenüberstehenden Denkern oft ein Gemeinsames:

Die Kantische Philosophie ist der sich selbst erhaltende und überwindende Rationalismus: Mit der Ideenlehre sah sie den irrationalen Faktor, der zur rationalen Einstellung wesenhaft gehört. — Hegel erfaßte schon in seiner Jugend die Eigenschaften des Verstandes, daß er überall Schranken setzt, verendlicht. Diese Schranke wird nicht im Denken selbst, sondern im Leben aufgehoben, das am Gerüste jenes Denkens sich entfaltet. Wäre unser endliches Dasein nur Verstand und nicht selbst Leben, das heißt ein Unendliches, so wäre unsere faktische, lebendige Erhebung zum Unendlichen ausgeschlossen. Was das Leben als lebendiger Vorgang leistet, das immer neue Schaffen der Totalität, die die vom Verstande getrennten Gegensätze in sich enthält, das soll für Hegel nun im Rationalen selbst die spekulative Vernunft leisten. Der Verstand verendlicht in Gegensätzen und Abstraktionen überall. „Die Philosophie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung derselben zu fordern.“ Die spekulative Vernunft dann leistet wie das Leben den Aufschwung vom Endlichen zum Unendlichen. — Kierkegaard beschreibt es als das Wesen der Intellektualität, daß sie ihrem letzten Ziele nach sich selbst auf-

heben will. — SOKRATES sah ein, was das Rationale nicht kann, wenn er sagte: Ich weiß, daß ich nichts weiß.

Die Kräfte, die das Rationale in Bewegung setzen und entfalten, entwickeln zugleich den Sprengstoff, mit dem das Rationale wieder überwunden wird. Wie mit dem Begriff die Anschauung, so ist mit dem Rationalen das Irrationale als Kraft unvermeidlich verknüpft in der echten vollständigen Gestalt. —

Bevor die Gestalten, die durch die vier typischen Prozesse aus der vollständigen und echten Gestalt der rationalen Einstellung entspringen, charakterisiert werden, werfen wir einen Blick auf die Sphäre der besonderen Denktechniken. Die Arten des Inbeziehungsetzens, des Fortgangs im denkenden Umgrenzen und Beziehen sind mehrfache. Ihre Untersuchung nach der Eigengesetzlichkeit des Rationalen ist Sache der Logik. Hier bedarf es des Hinweises, dieses ganze, riesige Gebiet in psychologischer Relevanz zu betrachten. Wir beherrschen keineswegs alle diese Denktechniken, sind wohl mehr oder weniger, ohne daß wir es wissen, auf einzelne eingeschult. Gelegentlich fällt es uns wohl auf, daß wir und andere ganz unbemerkt durch besondere rationale Mechanismen im Denken gleichsam eingedrillt sind. Ja selbst wenn wir bewußt neue Denkformen kennen lernen, bemerken wir zu unserer Überraschung unser Haften an unseren alten Denkgewohnheiten, die unbemerkt uns immer wieder so denken lassen, wie wir es unserem Bewußtsein nach schon überwunden haben. Alle unsere Bildung ist viel weniger Stoffkenntnis der einzelnen Wissenschaften als das Lernen des spezifischen Denkens einzelner Gegenstandssphären und der Denkformen überhaupt. Man lernt diese nur am Stoff, in stofflicher Einstellung. Aber diese „formale Bildung" ist das, was uns erst die materialen Welten wirklich eröffnet. Wie sehr das der Fall ist, erfahren wir, wenn wir nach Einsicht in neue Denkformen unser Gefesseltsein an frühere durch Jahre hindurch immer wieder erleben.

In der psychologischen Betrachtung werden wir uns dessen bewußt. Aber allein das Studium der Logik kann dies Wissen vermitteln, indem wir die Einsichten der Logik in psychologischer Hinsicht zu Beobachtungen an uns und anderen verwenden. Einzelne in die Augen fallende Denktechniken seien aufgezählt:

I. Die scholastische Denktechnik:

1. Das Denken nach dem Satz des Widerspruchs hat zum beherrschenden Gesichtspunkt die „Richtigkeit" in dem Sinne, daß richtig ist, was sich nicht widerspricht; und daß, was sich widerspricht, unrichtig ist und damit nichtig. Begriffe, die sich wider-

sprechen, sind undenkbar, eine ihnen entsprechende Realität unmöglich. Es ist das Denkverfahren, das durch die Eleaten in die Welt gekommen ist. Da der Widerspruch unmöglich ist, muß von einem Gegensatzpaare entweder das eine oder das andere richtig sein. Läßt sich von einem Gegensatze das eine als unmöglich beweisen, so ist damit das Gegenteil als richtig erwiesen (indirekter Beweis). Will man einen Begriff als einen unberechtigten widerlegen, so braucht man nur zu beweisen, daß er von einem Gegensatzpaar beide Gegensätze in sich schließt oder keinen von beiden. Etwas hat von zwei Gegensätzen sowohl den einen als den anderen an sich: also ist es unmöglich (Antinomie). Es hat von zwei Gegensätzen weder den einen noch den anderen an sich, also ist es nichtig (Dilemma)[1]. Der Nachweis von Antinomie und Dilemma gilt als entscheidend. Dieses Denkverfahren wird am deutlichsten, wenn die mathematische Technik von Axiomen, Grundsätzen, Folgerungen, Schlüssen, Beweisen in dem philosophischen Denken angewandt wird. Im äußersten Gegensatz dazu steht die dialektische Methode HEGELS. HEGEL erklärt, „daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann".

2. Die Beziehungen der Begriffe zueinander werden in der Form einer Pyramide gedacht. Die Begriffe stehen als kontinuierliche Reihen von Gattungen und Arten im Verhältnis der Subordination. Man unterscheidet, man teilt ein, indem man unter Voraussetzung eines solchen Stufenreichs überall das genus proximum und die differentia specifica sucht. Alles bekommt seinen Ort, seine Schachtel, alles wird auf diese Weise „definiert". Um einen Begriff vollständig zu bestimmen, bedarf es letzthin der ganzen Begriffspyramide, in der er seinen Ort hat. Die logische Einteilung ist die Hauptsache. „Diese Einteilung muß vollständig sein; sie darf also keine Art überspringen, weder eine Nebenart, noch eine Zwischenart. Die vollständige Einteilung in Rücksicht der Nebenarten ist dichotomisch, in Rücksicht der Zwischenarten kontinuierlich. Die kontinuierliche Einteilung ist eine mit jedem Einteilungsgliede allmählich zunehmende Spezifikation des Gattungsbegriffs, eine lebendige Gliederung und Gestaltung der logischen Materie, ein gleichsam plastisches Denken ... So bildet PLATO den Begriff des Sophisten, des Staatsmanns durch eine fortschreitende dichotomische und kontinuierliche Einteilung, er meißelt gleichsam aus dem allgemeinen Begriff des erwerbenden

[1]) Vgl. KUNO FISCHER, Logik § 14.

Künstlers den Begriff des Sophisten aus, indem mit jedem neuen Gliede die Züge ähnlicher und sprechender werden ..."[1]).

3. Die Verwendung des Satzes des Widerspruchs einerseits, der Unterscheidungen, Definitionen, Gattung-Arteinteilungen andererseits als entscheidender Werkzeuge ist die scholastische Methode im eigentlichen Sinne. Man isoliert, definiert, indem man einen Satz als Frage aufstellt und seine Elemente fixiert. Darauf werden die möglichen Antworten zusammengestellt. Die Antworten werden einzeln mit Gründen und Gegengründen versehen; Widerlegungen und Begründungen gehen durch Schlußketten. Schließlich wird von allem die Bilanz genommen und eine Entscheidung gefällt. Daß diese Entscheidung nicht wirklich das Resultat der Technik ist, sondern vorher da war, ist selbstverständlich[2]).

II. Die experimentierende Denktechnik.

Jede Denktechnik hat eine spezifische Beziehung zu Anschauung und Erfahrung. Die scholastische Technik hält sich zunächst an Anschauung und Erfahrung, die jedermann bekannt und selbstverständlich ist, dann legt sie Sammlungen alles nur Erfahrbaren und Anschaulichen an, sei dieses nun sinnlich oder seelisch oder geistig. Das gefüllte Museum ist ihr Symbol ebenso wie das ungeheure Schachtelsystem der Einteilungen. Immer aber geht diese Technik von dem anschaulichen Material aus, sie formt, verarbeitet, klassifiziert, analysiert nur das Gegebene. Sie kreist um den unendlichen, aber unveränderlichen Stoff, ihn umgrenzend, aber nicht befragend.

Das Fragestellen an Anschauung und Erfahrung ist das Wesen der experimentierenden Denktechnik im weitesten Sinne. Sie stellt in ihr Zentrum nicht das Phänomen, sondern den Zusammenhang. Sie konstruiert denkend mögliche Zusammenhänge und prüft in der Erfahrung nach, ob sie stimmen. Ihr Denken ist eine Wechselwirkung von Theorie und Anschauung, aber so, daß die Theorie das Vehikel wird, um Fragen zu stellen, auf die in der Anschauung eine Antwort mit ja oder nein möglich wird.

Diese Denktechnik hat für die Naturwissenschaften auch theoretisch Galilei klar gemacht. Die zugrunde liegende Theorie unter Herrschaft der Mathematik (soweit die Erfahrung sich auf das Meß- und Zählbare erstreckt) ist charakteristisch. Die Rolle der Theorie in den Geisteswissenschaften spielt der Idealtypus, wie ihn Max

---

[1]) Kuno Fischer, Logik § 21.
[2]) So wird die Methode z. B. durch Windelband geschildert.

Weber begriffen hat. Dem bloßen Schildern und Anschauen tritt ein Befragen der historischen Zusammenhänge gegenüber durch Konstruktion von Idealtypen und durch Vergleich der Fälle. Das Erfahrbare ist hier wesentlich nur qualitativ anschaulich, daher die Mathematik keine Rolle spielt. Das durchdringende, auf die Zusammenhänge gehende, intensive, zwischen Konstruktion und anschauender empirischer Nachprüfung hin- und hergehende Verfahren ist durchaus auf demselben Niveau wie das naturwissenschaftliche Experiment, wenn man beide mit der scholastischen Denktechnik einerseits, der dialektischen andererseits vergleicht.

III. Die dialektische Denktechnik.

Die Gegensätze, in denen sich alles rationale Denken bewegt, werden in den bisherigen Verfahren nur wirksam in der Ausschließung der einen Seite. Bei Wertgegensätzen kennt das scholastische Denken nur das Verfahren des Aristoteles zur Lösung: das „Mittlere" aus zwei Extremen zu nehmen. Die echte Vereinigung von Gegensätzen aber, ihre Lösung ohne Ausschließung ist das Spezifische des dialektischen Denkens. Dem Entweder — oder stellt die dialektische Technik ein Sowohl — als auch und ein Weder — noch gegenüber. Diese Vereinigung wird letzthin durch eine Anschaulichkeit vollzogen, an der oder in der die Gegensätze aufgehoben sind. Von dieser zentralen Anschaulichkeit, in der die Synthese schon vollzogen ist, geht der Dialektiker aus, um dann in rationaler Form nachher die Abstraktion des Gegensatzpaares in Thesis und Antithesis und ihre Synthese zur konkreten Ganzheit darzustellen. Die Trichotomie ist hier so spezifisch, wie für das Subordinationsverfahren die Dichotomie.

Beispiele: Das Werden ist weder Sein noch Nichtsein, sondern beides zugleich, sowohl Sein als auch Nichtsein, die sich zum Konkreten des Werden zusammenschließen.

Das Leben ist weder eine zusammenhängende Summe von Teilen wie ein Mechanismus, noch eine Einheit, sondern beides: ein Ganzes, das als Ganzes Bedingung der Teile, dessen Teile ihrerseits Bedingung des Ganzen sind. Es ist sowohl Mechanismus als auch Einheit; und es ist weder Mechanismus noch Einheit, sondern die unendliche Synthese beider in einem Ganzen.

Die Dialektik kann also nicht auf dieselbe Weise original fassen, wie die früheren Formen. Sie bringt nur ein weiteres Moment hinzu: Es werden umgrenzt und ins Blickfeld gerückt die spezifischen Anschaulichkeiten, die zwar unendlich in den Abstraktionen der Gegensätze analysierbar sind (das ist der Weg der faktischen Erkenntnis), die aber nicht selbst erkannt werden, da sie unendlich bleiben. Werden die früheren rationalen Wege verabsolutiert, so werden diese Ganzheiten vergessen und nur in den Abstraktionen der Gegensätze ge-

dacht; das dialektische Verfahren, verabsolutiert, hält sich fälschlicherweise für Erkenntnis, während es doch nur begriffliche Zusammenhänge zeigt, nicht die faktische Erkenntnis vermehrt. Das Dialektische gibt weder Beweise von Realitäten, noch lehrt es ohne weiteres faktische Zusammenhänge, sondern es lehrt nur Zusammenhänge der Begriffe. Es wirft über die schon vorhandenen rationalen Ergebnisse ein spezifisches Netzwerk, in dem die Begriffe zu neuen Beziehungen verknüpft, aber die Sachen nicht weiter erkannt werden. Sie ist in ihrer echten Form am nächsten der Anschaulichkeit, während sie ganz auf dem scholastischen und experimentellen Denken beruht, die ihm erst den Stoff geben. Fälschlich wird die Sache selbst in ihren wirklichen Zusammenhängen und die dialektische Zusammengehörigkeit für dasselbe gehalten und dadurch eine eigentümliche neue Scholastik erzeugt.

Das Dialektische gibt dem Denken vor allem die „Bildung", die beiden anderen Wege die „Erkenntnisse"

Die Art, wie in der Form des Dreitakts die Einheit erzeugt wird, ist so verschieden, wie die Arten der Begriffe und Gegenstände verschieden sind. Man kann das Dritte als die Einheit, die konkreten Synthesen, die Verbindung bezeichnen, dagegen aber mißverständlich als Summe, als das Mittlere, als Vermischung. Die Redeweise, alle Dinge hätten zwei Seiten, trifft in trivialer Verflachung die Sache: Nicht alle Dinge haben zwei Seiten, sondern nur die konkreten Ganzheiten, die jeweils an dritter Stelle stehen; und diese haben nicht zwei Seiten, sondern viele Gegensatzpaare; sie haben nicht zwei Seiten, sondern die unendliche Synthese eines Gegensatzes an sich. Die Ausdrucksweise der zwei Seiten nimmt den Charakter des Unendlichen fort und fixiert das, was gerade Bewegung und Leben ist, in die Abstraktion zweier entgegengesetzter, aber vermeintlich vollständiger Endlichkeiten.

Das echte dialektische Denken kreist jedesmal um eine spezifische Anschaulichkeit. In entleerter Formalisierung kann sie als gleichgültiger Dreitakt auftreten, der überall entweder bloße Aufzählungen, oder abstrakte Mittlere, oder bloße Summierung gibt. Die dialektische Methode ist darum so mannigfaltig als die Inhalte mannigfaltig sind. Rosenkranz sagt treffend: „In welchen partikulären logischen Kategorien der dialektische Prozeß sich darstellt, hängt von der jedesmaligen Beschaffenheit des Inhalts ab . . . Man kann sicher sein, daß die meisten Fehler in der Methode dadurch gemacht werden, daß der Spekulierende sich nicht genug in die Eigentümlichkeit des Gegenstandes eingelassen hat." Er unterscheidet „wahre Triaden" und „unschuldige Triaden". — Eine logische Unter-

suchung des Dialektischen hätte gerade die einzelnen spezifischen Anschaulichkeiten zu betrachten, die allgemeine Form sagt nur wenig. Sie ist das hier im Gröbsten Dargelegte. Identisch ist eben nur die Form des Triadischen und der synthetische, auf Anschauung beruhende Charakter; im übrigen sind die dialektischen Zusammenhänge überall verschieden. —

Alle Denktechniken, wie sie zu schildern sind, sind nur ein Formales, das Nachahmbare, Reproduzierbare. Was im einzelnen Fall der Inhalt, der neue Inhalt wird, was überall das Schöpferische ist, das kommt nie durch die Technik als solche, sondern in allen Fällen durch Intuition. Die Technik ist das Medium, die Erfindung hat andere Quellen.

Jeder Mensch bewegt sich in unseren Tagen wohl unwillkürlich in allen drei Sphären der Denktechniken, aber man bemerkt oft ein Vorwiegen der einzelnen Sphären. Aber auch im einzelnen Menschen kann dies Vorwiegen sich verteilen, so daß derselbe Mensch etwa in seinem wissenschaftlichen Fach experimentierend denkt, überall sonst im Leben scholastisch. —

Im Anschluß an die echten und vollständigen Gestalten rationaler Einstellung sind nun weiter die durch die vier Prozesse entstehenden Ableitungen kurz zu bezeichnen:

1. Die undifferenzierten Gestalten: Solange der Mensch seine Denkweisen nicht selbst zum Gegenstand macht, nicht außer über die Sachen über die Art, wie er die Sachen denkt, reflektiert, ist seine Denkweise unzuverlässig, wenn sie auch noch so eingeschult ist. Es gibt das naive, zufällige, über sein Wesen unklare Denken. Hier wird man nachweisen können, wie der Mensch überall scholastisch und experimentell und dialektisch denkt, aber sich überall und immer wieder selbst stört, nicht klar und konsequent wird. Wir sind alle mehr oder weniger in dieser Lage.

2. Die Verabsolutierung der rationalen Einstellung erhebt die Begreifbarkeit in der Subjekt-Objektspaltung zum Absoluten. Das Vertrauen in den Verstand, das Pochen auf ihn kennt keine Grenzen. Der Mensch wird absolut amystisch.

3. Die Formalisierung: Die Arten von Denktechniken, wie wir sie skizziert haben, diese Denkmaschinen, sind in objektiven, formalen Eigenschaften des Gedachten begründet; es ist zweckmäßig, diese Techniken zu lernen, wie man das Rechnen lernt; man beherrscht sie keineswegs ohne weiteres, vielmehr bedarf es der Übung und Bildung, sie benutzen zu können. Dann weiß man ihr Wesen, kann sie anwenden und läßt sich bei Anwendung von anderer Seite nicht mehr dupieren. Aber gerade wenn man die Dinge so an-

sieht, bemerkt man, wie sich diese Formen verselbständigen, sich von Sache und Anschauung loslösen können. So werden sie für die Erkenntnis nichtig, sie leisten für das Erkennen nur etwas, wenn sie um die Sachen selbst kreisen. In der Geschichte ist jede dieser Denktechniken einmal mit der Sache selbst, mit dem Inhalt verwechselt und identifiziert worden.

Mehrere Schattierungen in der Charakteristik dieser Formalisierung seien nebeneinandergestellt:

a) Das abstrakte Denken. Alles Denken abstrahiert, jedoch wird in der vollständigen rationalen Einstellung immer die Beziehung der Abstraktion auf das, wovon abstrahiert wurde, festgehalten. Die Abstraktionen können aber fixiert in unserem Kopfe fortbestehen und zur Verfügung bleiben und uns beherrschen ohne das Korrelat der Anschauungen. Dann verdrängen die Abstraktionen die Anschauung. Aus aller Anschauung lassen sich die logischen Kategorien herausholen, und statt mit Anschauungen und von Anschauungen denken wir bloß in diesen Kategorien in dem Bewußtsein, damit das Wesentliche zu haben. In der Sprache überwiegen dann auch die Abstrakta, und man spricht von Ding, Grund, Zweck usw., wo man Konkretes meinen und sprachlich treffen müßte. Die Nachfolger aller großen Denker sind diesem Formalismus der Abstraktionen anheimgefallen. Im täglichen Leben können wir gerade das Haften an solchen Abstraktionen, das Blindwerden bei Menschen beobachten, die auf das abstrakte Denken schelten, die wenig denken, aber immerfort ihre gewohnten Abstraktionen für die Wirklichkeit halten[1]).

War hier in der Formalisierung die Abstraktion zum zerstörenden Stellvertreter der Anschauung bezüglich der Elemente des gegenständlichen Bewußtseins geworden, so kann nun auch die Folge des Gedankenzusammenhangs sich an bloß formale Schemata halten:

b) Der Konstrukteur überläßt sich den formalen Möglichkeiten, ohne Anschauungen als Ziel oder Ausgangspunkt oder Maßstab zu besitzen. Dem intellektuellen Schwärmer, der für religiöse und mystische Erlebnisse einen symbolischen Ausdruck sucht oder in spekulativem Denken religiös fühlt, steht der leere Systematiker gegenüber, der ein farbloses, intuitionsloses Begriffsgebäude errichtet, das mit leeren Endlosigkeiten, statt mit ideenhaft erfüllten, mit logischen, statt mit intuitiv gesehenen und material sinnvollen

---

[1]) Hegel hat in seiner Plauderei „Wer denkt abtrakt?“ eine anschauliche Charakteristik dieses Typus gegeben. Werke 17, 400ff.

Beziehungen auftritt. In den Extremen tritt das Symboltiefen suchende Wort des schauenden Philosophen der Lullischen Kunst gegenüber, die durch Drehung von Rädern äußerlich Begriffe in Beziehung setzt. Der eine **hat** eine Weltanschauung, der andere **macht** eine. Der formale Fanatismus des material Überzeugungslosen ist das wunderliche Phänomen bei Menschen, die ihrer Substanz verlustig, doch in bloß rationaler Einstellung sich des Höchsten bemächtigen wollen.

c) Der **Pedant**: Aus dem schauenden Erkennen und aus der durch Anschauung geleiteten aktiven Rationalität geht überall der Weg des Abfalls und der Verengung zum formalen Betrieb. Aus Philosophie wird Philologie der Philosophie, aus schauendem Forschen wird Sammeln, Katalogisieren, Auslegen, Tatsachen Registrieren, Zählen des Zählens wegen. Statistik als formale und material leere und gleichgültige Methode (im Gegensatz zur Statistik als Forschungsapparat), exakte, aber überflüssige Anmerkungen, Abschweifungen, ein Sichverlieren in Scheiden, Ordnen, Kritik ohne Ziel sind charakteristische Merkmale. Für Leben sowohl wie Anschauung verläßt sich der Mensch mit dieser verselbständigten rationalen Einstellung nicht mehr auf in ihm treibende Kräfte, auf instinktive Intuitionen, sondern braucht immer rationale Entscheidung aus endlosen Gründen oder kann sich gar nicht entscheiden, klebt an den ihm bekannten rationalen Formen, an Manier, an Schematen und ist außerstande zu bemerken, daß die begrenzte und starre Bestimmtheit seiner Begriffe nirgends zu der Unendlichkeit der realen Situationen und Erlebnisse passen kann. Er vergewaltigt Leben und Schauen durch den Apparat der ratio und läßt schließlich diesen selbst sich vereinfachen, da ihm immer mehr alles Material schwindet, das der Apparat formen und verarbeiten könnte.

4. Die **unechten Gestalten** seien in zwei Typen charakterisiert:

a) Der **Eristiker** benutzt die formalen Eigenschaften des rationalen Apparats, um jede ihm gerade irgendwie genehme materiale Ansicht scheinbar als materiale zu begründen oder jede ihm nicht genehme ebenso zu zerstören. Er ist in der Diskussion mit derselben Stimmung wie beim Wettspringen: Es kommt nur darauf an, daß der andere geschlagen wird. Die Möglichkeiten und Wege dieses Verfahrens, die in der Eigengesetzlichkeit des Logischen begründet sind und hier aus psychologischen Motiven genutzt werden, sind mannigfaltig. Als Eristik ist geradezu eine Technik theoretisch ausgebildet worden. Die Sophisten lehrten, wie man die schwächere Sache zur stärkeren mache, wie man nacheinander Entgegengesetztes

beweisen könne, wie man Scherz durch Ernst und Ernst durch Scherz vernichte usw.[1]).

b) Der Gefühlsmensch: Die Tendenz im Rationalen, sich selbst durch sich selbst zu überwinden, das eigene Werk gleichsam in Flammen aufgehen zu lassen, aus denen Leben wächst, wird verselbständigt und formalisiert, wenn man sich, vermeintlich zu jenem Ziele direkt hinspringend, um den Weg und die Arbeit des Rationalen herumdrückt. Man beruft sich auf das Gefühl, auf das unmittelbare Wissen; man weiß z. B., alles sei eins, und man schwärmt für die Einheit. Die vollständige Gestalt des Rationalen entwickelt sich jedoch nur im Ganzen, die Überwindung des Rationalen ist nur durch rationale Arbeit, nicht durch Gefühl zu erreichen. Formalisierung ist es sowohl, wenn der rationale Apparat, das Letzte und das Ziel vergessen wird, Formalisierung ist aber auch dieses Scheinerleben der Grenze, das vorwegnimmt, was es nur äußerlich erfahren, jedoch nie begreifen kann. Alle Motive zufälliger Art, das Chaos und die Zusammenhangslosigkeit finden wieder Eingang, indem mit anscheinendem Recht das Rationale negiert wird, während diese Negation erst als ein Moment erfahren werden kann, wenn das Rationale in sich selbst Grenzen erreicht. Mit der Motivierung, man solle sich durch die formalen Schemata nicht vergewaltigen lassen, schiebt man das Rationale überhaupt fort, ohne es durcharbeitend zu überwinden, indem man es ständig vertieft, in sich aufnimmt und wieder begrenzt. Man widerstrebt dem Vernünftigen, weicht dem Dialektischen der Reflexion aus und wird ein Barbar im griechischen Sinne, das heißt ein Mensch, der nicht auf Gründe hört. Diesem negierenden Irrationalisten gelten Mephistos Worte:

> Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
> Des Menschen allerhöchste Kraft,
> Laß nur in Blend- und Zauberwerken
> Dich von dem Lügengeist bestärken,
> So hab ich dich schon unbedingt.

3. Die mystische Einstellung.

Im Gegensatz und oft in Reaktion gegen die rationale Einstellung in ihrer gegenständlichen Zersplitterung und häufigen formalen Entleerung wird in der mystischen Einstellung ein Einheitliches und Totales erlebt, das eine ganz irrationale Fülle hat. Die mystische Einstellung ist vergleichbar der intuitiven, jedoch gibt sie nicht Anschauungen als mögliches Material rationaler Formung, sondern bedeutet etwas, das ewig jenseits aller rationalen Fassung liegt.

[1]) Vgl. zur Eristik z. B. SCHOPENHAUER (Reclam) 1, 86—90; 5, 33—40.

Das entscheidende Merkmal der mystischen Einstellung ist die Aufhebung des Gegenüberstehens von Subjekt und Objekt (von Ich und Gegenstand). Daher ist alles Mystische nie als Inhalt, sondern nur als Erlebnis, d. h. subjektiv und ohne den eigentlichen, nur im Erlebnis ergreifbaren Sinn rational zu bestimmen.

Die wesentlichen negativen Merkmale der mystischen Einstellung ergeben sich aus der Aufhebung des Subjekt-Objektverhältnisses, d. h. der Aufhebung sowohl der Ausbreitung der gegenständlichen Welt, wie der persönlichen Individualität. Im besonderen heißt das:

1. Das Wesen der mystischen Einstellung liegt nicht im gegenständlichen Schauen; alles Intuitive — das oft mit dem Mystischen wegen der Unmöglichkeit der unmittelbaren rationalen Mitteilbarkeit zusammengeworfen wird — ist vom Mystischen durch das Bestehen eines angeschauten Gegenübers prinzipiell geschieden (wenn auch im einzelnen konkreten Fall die Durchführung der Scheidung nicht gelingt).

2. In der mystischen Einstellung fehlt alles Rationale: Es gibt keine logische Form, keinen Gegensatz, keinen Widerspruch. Alle Relativitäten des Gegenständlichen, alle Unendlichkeiten und Antinomien bestehen nicht. Es besteht ein völliger Gegensatz zwischen dem Leben zum Unendlichen hin, das richtungsbestimmt durch erlebte Ideen ist, dem gesinnungsgemäß Streben lieber als Wissen ist, dem nie restlose Erfüllung wird, sondern immer tiefer und bedeutsamer Aufgaben erscheinen — und dem Leben in mystischer Versenkung, das nur gleichnisweise zu beschreiben ist als volle Ruhe und Befriedigung im zeitlos Seienden, das ohne Drang besteht, das in der steten Gegenwart Gottes, oder wie das Einssein nun formuliert werden mag, aufgehoben ist.

3. Infolge des Mangels des Verhältnisses von Ich und Gegenstand fehlt auch alle ästhetische Form einer gegenständlichen Gestaltung, fehlt die Wirksamkeit ethischer Imperative, fehlen alle Werte — denn es gibt kein Gegenüber, keine Gespaltenheit.

Bei den intuitiven und rationalen Einstellungen konnte jeder an eigene Erfahrungen, wenigstens teilweise deckende Erfahrungen denken; bei der mystischen Einstellung ist diese Grundlage jedenfalls arm, und mancher wird sagen, solches erfahre er nicht. Sofern wir Psychologie treiben, hindert uns das nicht. Im Gegenteil, wir suchen uns von Ferne zu vergegenwärtigen, was andere Menschen erleben. Wir nehmen nicht Stellung dazu, sondern beschreiben, so gut es geht.

Das Wesen der mystischen Einstellung ist besonders rein zu erfassen in den Predigten Meister ECKHARTS. Mit großartiger Sicherheit und Unermüdlichkeit leitet er immer von allem Besonderen, irgendwie gegenständlich Bedingten, dieses verneinend, zurück zum Wesen des Mystischen in der lauteren, alles Erschaffenen ledigen Abgeschiedenheit. Diese Abgeschiedenheit steht dem bloßen Nichts so nahe, daß es nichts gibt, was fein genug wäre, um in ihr Raum zu finden — außer Gott. Er wertet die Abgeschiedenheit als das Höchste. Sie steht höher als die Liebe, in der doch immer etwas geliebt wird, höher als Leiden, in dem der Mensch doch immer ein Absehen hat auf die Kreatur, durch die er leidet, höher als die Demut, die sich unter alle Kreaturen beugt, höher als Barmherzigkeit, die doch nur möglich ist, wenn der Mensch aus sich herausgeht. In der Abgeschiedenheit aber bleibt der Grund unseres Wesens, das Fünklein, in sich selbst; es tritt Vernichtung unseres Selbst ein; zwischen vollkommener Abgeschiedenheit und dem Nichts gibt es keinen Unterschied. Denn für uns, sofern wir in der gegenständlichen Welt leben, ist das im Grunde der Abgeschiedenheit Erlebte eben „nichts", das doch wieder positiv gleichnisweise beschrieben wird als: Einfließen in den grundlosen Abgrund, Ruhe, Unbewegtheit. Frei, lauter und einig ist das Wesen, ichlos, formlos, bildlos, übervernünftig, es hat sich aller „Dinge" begeben. In unendlichen Variationen weist ECKHART so auf das Erleben Gottes hin, das zwar nicht willensmäßig herbeigeführt werden kann, zu dem aber mittelbar der Weg führt über alles das in der subjekt-objektgespaltenen Welt Hochgewertete, wie Glauben, Beten, Tugendreinheit, Gottesfurcht. Nicht als Berauschung und Ekstase, nicht als asketisch bedingte Exaltation, sondern als Finden des Grundes, bei einem reinen, strengen, gläubigen Menschen in sinnvollem Zusammenhang mit seinem gesamten psychologischen Wesen ist diese mystische Abgeschiedenheit zu denken.

Aber der Mensch ist Kreatur. Er vermag wohl in den Zustand der Abgeschiedenheit und Zeitlosigkeit zu versinken, aber nicht dauernd. Auf die Frage, ob denn „die Seele sich wiederfinde", antwortet er, „daß sie sich wiederfinde, und zwar an dem Punkte, wo ein jegliches vernunftbegabtes Wesen sich seiner selbst bewußt wird. Denn wenn sie auch sinkt und sinkt in der Einheit des göttlichen Wesens, sie kann doch nimmer auf den Grund kommen. Darum hat ihr Gott ein Pünktlein gelassen, an dem kehrt sie sich wieder um, in ihr Selbst, und findet sich zurück und erkennt sich — als Kreatur"[1]).

[1]) Nach der Übersetzung Eckharts von BÜTTNER.



Es scheint von vornherein ein innerer Widerspruch zu sein, wenn die mystische Einstellung einen Ausdruck sucht oder zu besitzen meint. Doch hat dieser Ausdruck auf zweierlei Weise einen Sinn:

1. Als symbolischer Ausdruck, der ganz mittelbar, indirekt hinzuweisen sucht auf jene Abgeschiedenheit. Es ist ein Versuch des Gestaltens in Symbolen, Werken, Worten, von denen bei reiner Abgeschiedenheit immer wieder der restlose sich alle solche Äußerungen und Gestaltungen versagende Rückweg genommen wird. So ist es aber doch begreiflich, daß wir in den Predigten, in mittelalterlichen Kunstwerken einen Hauch jenes Geistes verspüren, der alles Gegenständliche zum Symbol macht und in einem Schritt weiter auf alles Gegenständliche verzichtet.

2. Der Ausdruck kann als Erweckung gemeint sein, mit dem Ziel, indirekt im Hörer die Anlage zur mystischen Abgeschiedenheit zu wecken und zu entwickeln: in der Predigt, in der Angabe von Übungen und Lebenseinstellungen.

Es ist erstaunlich, wie ähnlich in allen Kulturen das Mystische beschrieben wird. Der Mystiker, dem in seiner Abgeschiedenheit aller Ausdruck fremd zu sein scheint, ist doch zugleich Mensch in der Subjekt-Objektspaltung und redet von dem, von dem eigentlich nicht zu reden ist. Darum hat alle Mystik eine Paradoxie des Ausdrucks, in der, was gesagt schien, sofort zurückgenommen wird, und diese Ausdrucksweise bedient sich vorwiegend der Bilder. Der Mystiker schwelgt geradezu in Bildern, deren keines ihm genug tut. Er kann nichts Positives sagen, so häuft er negative Bestimmungen. Unter den Gleichnissen spielt eine überwiegende Rolle das der Vereinigung, und diese wird gewöhnlich unter erotischen Bildern geschildert. Gefühle der Angst und der Seligkeit begleiten die mystische Erfahrung. Und überall werden Stufen der mystischen Entwicklung bis zur völligen Vereinigung beschrieben.

Wenn auch jene reine Form der mystischen Abgeschiedenheit, für die Eckhart ein Beispiel war, für unser vergegenwärtigendes Auge, das diese Sphäre umkreist, nur eine sein kann, so hat man doch Arten der mystischen Einstellung unterschieden. Das ist nur möglich durch die Verflechtungen mit anderen Einstellungen und Seelenzuständen, mit den verständlichen Motiven und Folgen der Abgeschiedenheit. Soviele Charaktere und soviele Weltanschauungen, soviele Arten der Mystik würde man vielleicht unterscheiden können. Nicht die mystische Einstellung als solche hat Arten, sondern die Einordnung des Mystischen in die Gesamtheit des Weltanschaulichen, der Sinn, der dem Mystischen gegeben wird. Z. B.

kann die mystische Einstellung in eine aktive Lebenseinstellung aufgenommen werden, wenn auch selten, und man stellt dann eine aktive Mystik der häufigeren passiven, quietistischen Mystik gegenüber. Oder nach den Ausdruckssymbolen stellt man spekulative, ästhetische, praktische Mystik nebeneinander. —

Die sich dem einen, reinen, vollständigen Typus des Mystischen anschließenden Gestalten sind nach unserem Schema wie folgt zu bezeichnen:

1. Formalisierung: Vergleichen wir die Schilderungen der Mystiker und beobachten ihr Verhalten, so fällt uns auf, daß wir in einzelnen Fällen in dieser mystischen Einstellung gleichsam Substantielles zu gewahren glauben, daß das mystische Moment der mangelnden Subjekt-Objektspaltung doch ein Erfülltsein nicht ausschließt, ein Erfülltsein von etwas, das wir von außen nicht sehen, das der Erlebende und wir selbst nicht nennen, analysieren, gegenständlich machen können, das sich aber auch in den Wirkungen, in der Durchstrukturierung der Persönlichkeit zeigt. In vielen Fällen aber scheint dies Negative auch alles zu sein. Es sind einfach Zustände von Bewußtseinsleere. Zwar fehlt die Subjekt-Objektspaltung, aber zwischen diesem Zustand und dem tiefen Schlafe ist gar kein Unterschied. Bewußtseinsleeren, wie wir alle sie kennen in Ermüdung, Zerstreutheit, bei eintönigen Rhythmen, im Schlaf usw., Zustände, in denen das Fehlen aller gegenständlichen Inhalte und die Auflösung der Beziehungen zwischen den gegenständlichen Inhalten alle Grade erreicht, geben sich als mystisch.

2. Die undifferenzierten Zustände des Mystischen sind gegenüber dem reinsten Typus, wie ihn Eckhart schildert, die häufigen. Die Verbindung von Zuständen mangelnder Subjekt-Objektspaltung mit allen möglichen gegenständlichen, anschaulichen Inhalten gnostischen, dämonologischen und ähnlichen Charakters (der kausalen Herkunft nach häufig aus abnormen Bewußtseinszuständen stammend), die wegen der darin gesetzten Subjekt-Objektspaltung gar nicht mystisch, aber doch geheimnisvoll sind, ferner die Vermischung mit Gedanken aus den philosophisch-metaphysischen Weltbildern lassen die faktischen historischen Erscheinungen der Mystik sehr verwickelt sich darstellen. Insbesondere das Streben nach ungewöhnlichen, „höheren", Bewußtseinszuständen, nach Erfahrungen bei autohypnotischer Behandlung, das Wesentlichnehmen der Bewußtseinsveränderungen, die kausal nur durch spezifische psychopathologische Prozesse entstehen, charakterisieren diese ungeklärten, ungetrennten Gesamteinstellungen, in denen das reine Mystische vielleicht oft, aber nicht einmal immer ein Element ist.

3. Die Verabsolutierung: Die mystische Einstellung ist an sich weder aktiv noch kontemplativ, weil sie nicht mehr gegenständlich ist. Ihr Merkmal ist das Aufgehobensein der Subjekt-Objektspaltung und damit der gegenständlichen Intention. Sofern der Mystiker aber auch ein existierender Mensch ist, und nicht immer in mystischen Einstellungen verharren kann, wenn er lebt, ist der Mystiker, soweit er die mystische Einstellung zu seinem Lebenssinn verabsolutiert, unvermeidlich in der Tendenz, ganz passiv und bestenfalls ein wenig kontemplativ zu sein. So wenig es darum Sinn hat, das mystische Erlebnis aktiv oder passiv oder kontemplativ zu nennen, weil es außerhalb dieser Gegensätze steht, so sehr hat es Sinn, den Mystiker, der das Mystische verabsolutiert, passiv zu nennen.

4. Die unechten Gestalten. Unecht ist das Schwelgen im Rausch der Ekstasen, das Genießen der Zustände ohne die Fülle als wesentlich zu haben, das bloße Bewegtsein von leichter, passiver, sensationeller, wollüstiger Hingegebenheit; dann die Lebenserleichterung und Faulheit, die durch die Verabsolutierung des Mystischen möglich wird, wenn die Askese als technisches Mittel abgelehnt oder nur bescheiden, wie sie auch genießenden Zwecken dient, angewandt ist. Die moderne Mystik als literarisches Fabrikat dient überwiegend der Flucht aus dem Leben und dem artistischen Genuß. Man wird Epikureer des Geistes, man wird Hedoniker unter dem Namen, Mystiker zu sein.

Die gegebene Charakteristik faßt die mystische Einstellung enger als es etwa in der Geschichte der Mystik geschieht. Die mystische Einstellung wird einerseits getrennt gehalten von der intuitiven und andererseits von der später zu beschreibenden enthusiastischen Einstellung. Beide haben Verwandtschaft zur mystischen: Durch die fehlende Subjekt-Objektspaltung, deren Dasein in der intuitiven Einstellung fortwährend gesucht, in der enthusiastischen immer noch da ist. Die intuitive Einstellung hat eine Mannigfaltigkeit der Fülle, die im Mystischen für den Beobachter nicht mehr zu sehen ist. Die enthusiastische Einstellung ist vor allem Bewegung gegenüber der bloß ruhenden Abgeschiedenheit des Mystischen. Beiden aber rückt Mystisches insofern wieder nahe, als man formulieren kann: Aus mystischen Erlebnissen entspringen neue Subjekt-Objektspaltungen, d. h. Spaltungen, in denen Ich und Gegenstand als neue da sind; und insofern man sagen kann, alle Subjekt-Objektspaltung führe zuletzt zur Rückkehr in neue mystische Einstellungen, die erst durch die Prozesse in der Spaltung ermöglicht werden[1]).

[1]) Man vergleiche den Abschnitt über Mystik und Idee.



Der Versuch der Trennung gelingt also nicht mit voller Klarheit. An dieser Stelle fand die mystische Einstellung in der spezifischen Richtung ihren Platz, daß sie die Subjekt-Objektspaltung aufhebt, während in der aktiven Einstellung das Objekt vom Subjekt gestaltend assimiliert, in der kontemplativen Einstellung das Objekt vom Subjekt distanziert wird.

B. Selbstreflektierte Einstellungen.

Es ist ein Urphänomen unserer Seele, daß nach der Richtung des Bewußtseins auf die Welt der außerbewußten Gegenstände gleichsam eine Umkehr der Richtung auf die Seele selbst eintritt. Nach dem Bewußtsein gibt es ein Selbstbewußtsein. Die gegenständliche Intention biegt sich gleichsam zurück, „reflektiert" sich auf die Seele und macht nunmehr zum Gegenstande, was Ich, Selbst, Persönlichkeit genannt wird. So baut sich auf dem unmittelbaren Seelenleben ein reflektiertes Seelenleben auf. Dieses ist entweder betrachtend oder wird dem Selbst gegenüber aktiv.

1. Kontemplative Selbstreflexion.

Wir *sehen* uns selbst, wir *täuschen* uns über uns selbst, und wir *bewerten* uns selbst. Das Selbst, das wir sehen, ist aber nicht als ein festes Sein da, vielmehr sehen wir einzelne erlebte Phänomene, einzelne Zusammenhänge und ordnen dies Einzelne mehr oder weniger bewußt in ein Schema des Selbst als eines Ganzen ein. Solcher *Schemata des Selbst* stehen uns viele zur Verfügung, wir verwechseln sie mit dem realen Selbst, das vollendet und ganz uns nie Gegenstand ist, da es beständig wird und problematisch bleibt. Wir vermögen allerdings die Verwechslung so weit zu treiben, daß wir restlos für ein solches Schema leben, welches wir für unser reales Selbst halten, z. B. für uns als bürgerliche Existenz, für eine bestimmte Vorstellung vom Glück des Selbst usw. Das Sehen des Selbst führt immerfort zu Täuschungen, wenn das Selbst als ein Ganzes vermeintlich gesehen wird. Unsere Selbsterkenntnis ist vielmehr eine unendliche Aufgabe, die zudem am wenigsten in bloß zusehender Kontemplation klar wird, sondern in bewegter, lebendiger Erfahrung. Weiter führen die Vereinfachungen durch Schemata des Selbst das Selbstsehen fortwährend zu Täuschungen. Die Schemata werden dargeboten durch die Formeln der Sprache, durch die menschlichen Typen, wie sie als gesehene Gestalten von der Kunst und Psychologie im Laufe der Jahrhunderte hingestellt worden sind, durch die In-

tellektualisierung, welche an die Stelle erfahrenen Selbsts eine Existenz nach formulierten Grundsätzen und Regeln setzt, durch das, was andere von uns denken, was wir im Spiegel unserer Umgebung für uns sind. Die Täuschungen gewinnen dabei ihre Kraft durch den Drang, sich selbst zu werten. Das Bild des Selbst wird stilisiert, damit es uns angenehm wird, es wird übersehen und vergessen, was nicht paßt, vom Erfolg und letzten Resultat her wird die Vergangenheit zu einem entsprechenden Bilde umgeformt. Oder umgekehrt wird das Selbst so gesehen, daß es verachtet werden muß. Die Gegensätze des Sichselbstwertens haben keineswegs nur ihre Begründung im objektiven Sichselbstsehen, sondern vorwiegend in Kräften, die das Bild vom Selbst dann sekundär formen. So wirken die Gegensätze des Ansichselbstglaubens und des Sichmißtrauens, der Selbstverachtung und des Respekts vor sich.

In diesem verwickelten Geflecht der kontemplativen Selbstreflexion läßt sich als reine Einstellung die ruhige Betrachtung, die die Grundlage für wertende Gefühle und Akzente wird, sehen. Diese Selbstbetrachtung hat nie ein fertiges Selbst vor sich, denn das Selbst ist ein Prozeß und unendlich, sondern alles, was sie sieht, bleibt problematisch, ist nur Medium des Augenblicks und der Situation. Und die sich darauf aufbauende Selbstwertung ist keine verallgemeinernde, denn nie erfaßt der Mensch sich als Ganzes, und darum auch nicht seinen Wert überhaupt, sondern diese Wertungen werden Medium für aktive Selbsteinstellungen. Diese reine Kontemplation, die nicht mehr will, als sie kann und sich nicht verabsolutiert, vergißt nicht, daß ihr der Gegenstand zergeht, wenn das Selbst aus eigenen Kräften sachlich und aktiv zu leben aufhört. Sie verfällt nicht darauf, von sich aus das Leben des Selbst sein zu wollen, oder es machen zu wollen. Wenn aber diese kontemplative Selbstreflexion und das ihr entsprechende bloße Wertfühlen sich verabsolutieren, entsteht eine typische Gestalt reflexiven Daseins:

Das Selbst wird als gegeben empfunden — man sei nun einmal so — oder es wird gerade umgekehrt als etwas empfunden, das sich auf Grund einer Idealvorstellung schnell machen läßt. In beiden Fällen nimmt der Mensch ohne Taten und ohne unmittelbares Sacherlebnis sich selbst in jedem Moment schon als Gegenstand der Betrachtung, als „Geschichte“, noch bevor er gelebt hat. Gewohnt, sich an der Welt als abgelaufenem historischen Prozeß zu erfreuen, in der Phantasie zu erleben, Möglichkeiten zu erleben, vermag er im Augenblick gar nicht unmittelbar zu erleben, sondern erst zu genießen, nachdem er in bewußter Reflexion die Situation und das Erreichte als übereinstimmend mit in der Phantasie vorweggenomme-

nen Möglichkeiten erkannt hat. Er lebt nicht vom Unmittelbaren, sondern von dem reflexiven Vergleich, vom Bewußtsein der Deckung des Tatsächlichen mit Erwünschtem, Erdachtem, Gefordertem. Es ist immer ein mattes, sekundäres, voraufgewußtes und nur bestätigtes, vorweggenommenes, mittelbares — darum auch ein nie überraschendes, nie umwälzendes, erschütterndes Erleben. Dieses reflexive Erleben enttäuscht vielmehr, läßt unbefriedigt: Wenn die Realität da ist, ist das enttäuschte Bewußtsein: Weiter nichts? In der Erinnerung kann das im Moment ganz Matte und Unbefriedigende dann doch wieder äußerst befriedigend sein, weil nun die Reflexion allein, nicht der Mangel des unmittelbaren Erlebens erfahren wird. Man inszeniert Eindrücke, Erlebnisse, Situationen, man denkt sich alles Mögliche aus, wie es sein muß, damit es Grundsätzen, Erwartungen, Wünschen, Lüsten entspricht. Es wird nicht das Schicksal direkt erlebt, sondern erst umgedacht, kombiniert, verglichen, konstruiert und dann als solches durch die Reflexion Geschaffenes erlebt. Mitleid mit sich selbst, Respekt vor sich, Verachtung seiner selbst sind die passiven seelischen Zustände dieser Daseinsweise. Im Äußerlichen zeigt sich z. B. der Gegensatz im reflexiven Weinen (aus Mitleid mit sich selbst) gegenüber dem unmittelbaren, lebendigen Weinen.

2. Aktive Selbstreflexion.

In der aktiven Selbstreflexion sieht der Mensch sich nicht nur zu, sondern will sich; er nimmt sich nicht einfach als gegebene Veranlagung, sondern hat Impulse, die mitwirken am Selbst, das er nie endgültig ist, sondern stets wird. Der Mensch ist sich nicht nur Material der Betrachtung, sondern er ist Material und Bildner zugleich. Das Sichselbsterkennen ist nicht nur die Feststellung eines Seins, sondern ein Prozeß, in welchem die Selbsterkenntnis ein Medium des Selbstwerdens ist und unendliche Aufgabe bleibt. An der Grenze zur kontemplativen Selbstreflexion steht das bloße Sichhinwenden und Jasagen zum Erlebnis als solchem in der genießenden Einstellung. Ihr Gegensatz ist das Sichabwenden in der asketischen Einstellung. In beiden kann aber über den Phänomenen des momentanen Bewußtseins ein ideales Selbst erstrebt werden, das durch Genuß und Askese erst geformt wird. So sind Genuß und Askese formale Elemente der Selbstgestaltung.

a. Genießende Einstellung.

Genuß ist eine Einstellung nicht auf die Sache (diese sachliche Einstellung wäre lust- oder unlustvoll, während der Gegensatz zum Genuß die Askese ist), sondern auf das Erlebnis, auch das Erlebnis

der Sache. Aller Genuß ist letzthin Selbstgenuß. Das Bewußtsein gibt sich an eine Sache hin, und der Genuß ist bei der Hingabe, nicht bei der Sache. Es kann daher die Persönlichkeit innerlichst unbeteiligt sein. Es ist „Spiel" für sie: ἔχω οὐκ ἔχομαι (Aristipp); es berührt sie im Genuß die Sache als solche gar nicht. Es ist eine relativ passive Einstellung, die weder handelnd, noch urteilend, noch wertend Stellung nimmt, sondern resigniert alles gelten läßt und ihre Aktivität auf den reflexiven Genuß beschränkt. So baut sich der Genuß überall als ein Oberbau über der Unmittelbarkeit auf: über der berauschenden Lust, etwa an der Musik, der Genuß des Rausches, über der sachlichen Einsicht der Genuß an der sachlichen Einstellung, über der sinnlichen Lust der Genuß an der sinnlichen Lust, über dem Schmerz der Genuß am Schmerz. Alles Unmittelbare ist einfach, gleichsam naiv, aller Genuß raffiniert. Die Unmittelbarkeit bleibt bei der Sache, der Genuß sucht immer weiter nach Genußgegenständen, die als solche ihn nicht weiter anzugehen brauchen. Der Genuß erweitert die Einstellungen auf die Gesamtheit von Welt und Erleben, und doch braucht er nichts von ihr zu besitzen. Er ist eben nie bei der Sache, sondern bloß beim Genuß. Alles ist Stoff des Genusses, der Genießende nimmt alles, aber schafft nichts; er ist, wenn diese Einstellung verabsolutiert ist, seinem Wesen nach Amateur. Unterschiede bestehen beim Genießer nur in der Weite der genossenen Sphären: Vom Gourmand bis zum Ästheten. Der Mensch macht sich, seine Anlagen und Organe, sich als gesamten Apparat hier zum Mittel des Genusses. Die Wechselwirkung von Persönlichkeit und Objektivität ist nichts mehr an sich, nicht ernst, sondern Medium oder Basis oder Stoff für genießende Einstellung. Es gibt keine Entweder — Oder, keine Prinzipien, keine wirkliche Vorliebe. Es muß nur immer mehr herbei, immer Neues, Stoff und wieder Stoff. Was menschenmöglich ist, was Menschen nur erleben können, das wird gesucht.

b. Asketische Einstellung.

Wie die genießende Einstellung, so ist die ihr polar entgegengesetzte asketische eine Einstellung auf sich selbst. Wendet der Genuß sich dem Erlebnis zu, so wendet die Askese sich ab. Sucht der Genießer Erlebnisse, Situationen, sachliche Eindrücke und Tätigkeiten herbeizuführen, um sie zu genießen, so sucht der Asket durch Vermeidung aller Erlebnisse die Eindrücke zu verringern, um die Abwendung zu erleichtern. So entsteht als einfachste Askese die äußere des sich Versagens: Man verzichtet auf Ehe, bürgerliche Stellung, Erfolg, auf den Genuß von Fleisch und Wein usw. Aber das

Leben bringt faktisch doch immer Erlebnisse und Tätigkeiten mit sich. Ihnen gegenüber entwickelt sich die innere Askese: beim notwendigen Erleben und Tun doch nicht zu genießen, nicht einmal Lust zu empfinden. Der Genießer und der Asket sagen beide, daß sie nicht von den Dingen beherrscht, sondern selbst Herr sind, aber sie sagen es mit umgekehrtem Akzent; der Genießer ist aller Dinge ledig, weil er nicht sie selbst, sondern bloß die genießende Einstellung, die immer ihr Objekt irgendwie finden mag, meint; der Asket ist Herr der Dinge, weil er imstande ist, sie ohne Lust und ohne Genuß geschehen zu lassen. Er verbietet sich die Freude, beteiligt sich aber aus rationalen Motiven an den Notwendigkeiten des Daseins ohne andere innere Beteiligung als die des Gleichgültigseins. Er arbeitet, aber den Erfolg genießt er nicht, er pflanzt sich vielleicht fort, aber übt den Sexualakt nur zu diesem Zweck aus und grundsätzlich ohne sich Lust zu erlauben.

Jedoch sowohl Versagen wie inneres Unbeteiligtsein gelingt nicht, und der Mensch muß es bemerken, wenn die Selbstprüfung gewissenhaft zusieht. Das Versagen führt zu inneren Phantasieerlebnissen, bei lebendigen Akten wird doch Lust empfunden. Das bloße Neinsagen im Abwenden entwickelt sich darum zum positiven Zufügen von Schmerz. In dieser aktiven Askese soll durch übersteigernde Kompensation und künstlich erregte Unlust alle Lust verjagt und das Ablehnen erleichtert werden. Fasten, Wachen, hart Liegen, Selbstentmannung, Selbstgeißelungen usw. entstehen. Diese aktive körperliche Askese hat eine erstaunliche Verbreitung in den verschiedensten Kulturen. Aus so vielfältigen Quellen, z. B. magischen Lehren, sie entspringen mag, so sehr manchmal bei ihrem Zustandekommen hysterische Analgesien mitwirken mögen, es steckt darin auch ein weltanschaulicher Impuls. Davon kann man sich etwa folgendes Bild machen:

Unter geordneten und stabilen Verhältnissen lebt der Mensch unproblematisch, vielfach zufrieden und vielfach unlustig, aber unerschüttert dahin, im Banne seiner endlichen Aufgaben. Erlebt er aber überall das Problematische, den Verlust, die Zerstörung, die tägliche Gefahr, erlebt er das passiv, nicht aktiv, erlebt er Leiden über Leiden, Schmerzen über Schmerzen und steigern sich seine Demütigungen, so macht er wohl den Sprung zurück hinter alle sinnlichen Glücksbedürfnisse und alle weltlichen Zwecke. Er verabscheut alles Glücksverlangen, weil es immer Leiden bringt, alle weltlichen Aufgaben, weil sie ihn zerstreuen, seiner inneren Einheit und der Herrschaft über sich berauben. Und in einem gewaltigen Umschlag der Triebrichtung kümmert er sich nicht mehr um die Dinge der

Welt, sondern wirft alles fort und will alles Wünschbare verneinen. Nichts aber ist heftiger, unausweichlicher als der körperliche Schmerz, nichts zugleich gröber, primitiver und jedermann faßlich. Indem an dieser Stelle das Neinsagen in aktiver Kasteiung aufs höchste gesteigert wird, gewinnt hinter all den sozialen, sinnlichen, weltlichen Glücksichs ein anderes Ich eine Macht und Sicherheit wie nie sonst. Das Reale und das Endgültige der Selbstverstümmelung, das unbedingt und wirklich Weltablehnung ist, gibt in der stärksten Aktivität ein Sinnerleben in der Herrschaft über sich und die Dinge, nachdem vorher alles leidvoll, hoffnungslos und sinnlos war. Es entsteht eine Verzückung in der Macht über das empirische Dasein. Was sonst als Schicksal und Leid kam und getragen werden mußte, kommt jetzt als Resultat des eigenen Willens. Was anderen notwendig und von außen kommt, das wird jetzt freier Wille des Asketen selbst. Es ist wohl nicht zufällig und etwa bloß Folge einer rationalen Lehre, daß der indische Asket nach seiner Askese die ungeheuersten Machtgefühle hat, und daß dort die Lehre entsteht, der Asket überwinde sogar alle Götter, er bändige durch Askese die Welt und werde der vollkommene Herr von allem.

Die aktive Askese in der Zufügung von Schmerz läßt bald den Menschen die merkwürdige Erfahrung machen, daß Schmerz lustvoll und Gegenstand des Genießens sein kann. Es gibt ein wollüstig-grausames Genießen in eigenem so gut wie in fremdem Schmerz. Wir dürfen in der aktiven Körperaskese manchmal eine sinnliche Lustbetonung des Schmerzes vermuten, sei es, daß diese Lust direkt gesucht wird, sei es, daß z. B. in der Ausrottung des heftigen Geschlechtstriebs durch Geißelungen sich die Lust plötzlich verschiebt und an Stelle der auszurottenden Geschlechtslust eine Schmerzwollust tritt. Wenn jemand eine solche Technik beginnt, ahnt er vielleicht nichts von den Zusammenhängen, sondern hat weltanschauliche, disziplinäre Motive, aber bei der Übung kommt die neue Erfahrung, die die Technik, die sonst kaum durchgeführt wäre, nun vielleicht erst recht steigert.

Diese wenigen Andeutungen zeigen die nahe Beziehung zwischen genießender und asketischer Einstellung. In Reinheit und ohne Verabsolutierung sind genießende und asketische Einstellung bloße Mittel in den Händen der Selbstgestaltung, die aus mannigfachen Ideen wirkt. Wo aber eine von beiden zur Verabsolutierung neigt, da zugleich auch die andere. Beide sind zwar Gegensätze, aber wie alle Gegensätze aneinander gebunden. Wollüstiges Genießen und zerfleischende Askese sind ebenso verknüpft, wie auf höherem Niveau epikureische Weltfreude und stoische Resignation.

c. Selbstgestaltung.

Sieht der Mensch nicht nur seinen augenblicklichen Zustand, sondern sich als Ganzes in Vergangenheit und Zukunft an, so ordnen sich alle momentanen Eingriffe in das eigene Dasein zusammen zu einer Gestaltung der eigenen Persönlichkeit unter irgendwelchen Leitbildern. Mit dem Bewußtsein ihrer Ganzheit als eines zu gestaltenden Wesens, mit der Reflexion auf sich als auf die Gesamtheit alles dessen, was zwischen Geburt und Tod liegt, leben nicht viele Menschen und wohl niemand dauernd. Wenn aber diese Reflexion besteht, so führt die Gestaltung des eigenen Wesens, mit den Mitteln der Bejahung und Verneinung, der Förderung und Hemmung, des Genießens und der Askese, zu einer Reihe von Persönlichkeitstypen, die nun zu betrachten sind.

Die Selbstgestaltung ist jeweils eine Wirkung in der konkreten Gegenwart und hat zur materialen Voraussetzung die äußere Situation und das, was bis dahin die Persönlichkeit ist und geworden ist. Die Selbstgestaltung ist nicht ein Wollen, das sagt: Nun will ich dieser Menschentypus sein, sondern sie ist der Prozeß, der sich des Wollens an unendlich vielen einzelnen Punkten, an denen er angreifen kann, bedient, mit der Einstellung auf ein Ganzes hin. Die Bestimmung der einzelnen Willensakte, durch die ich mir versage und erlaube, eine Aufgabe erfülle oder ablehne, eine Handlungsmöglichkeit ergreife oder daran vorbeigehe, lebensentscheidende Entschlüsse positiv oder negativ fasse, geschieht in dem Prozesse der Selbstgestaltung von Leitbildern, von typischen Anschauungen eines idealen Selbst her. Aber diese Bestimmung kann ihrer Art nach sich auf einer langen Skala bewegen zwischen zwei Endpunkten: Das Leitbild selbst ist in Entwicklung, es steht in engster Beziehung zur gegenwärtigen persönlichen Realität, es bestimmt, selbst aus der Wurzel gewachsen, das, was jetzt aus der Wurzel entspringen kann; oder: Der Mensch mit bloßer Intelligenz und Wertung übernimmt ein Ideal, das ihm das absolute scheint und will mit einem Sprung nach diesem Ideal leben. Im Alltag aber vermag er nur aus der Theorie heraus in einzelnen übersteigerten, seiner daseienden Natur fremden Handlungen jenem Ideal inhaltlich zu entsprechen, wobei oft eine blinde Sicherheit und oft eine bodenlose Unsicherheit über das, was richtig ist, ihn bewegt. Zwischen Leitbild und faktischem Dasein ist eine solche Spannung, daß statt der Selbstgestaltung ein Chaos und ein Zurückfallen auf ganz tiefe Stufen persönlicher Möglichkeiten eintritt. Die Selbstgestaltung ist im einen Fall ein theoretisch vielleicht unreflektierter Prozeß, in dem der Mensch von sich selbst intellektuell kaum etwas zu sagen wüßte und im anderen Fall

die ohnmächtige Reflektiertheit ohne tatsächlichen Prozeß der Selbstgestaltung; im einen Falle ein lebendiges, echtes Sein, in dem Leitbild und Wesen immer so verwachsen sind, daß sie weitgehend zusammenfallen, im anderen Falle ein unechtes Umhängen einer Persönlichkeit, die man nicht ist, weil Wesen und Leitbild durch einen weiten Abgrund getrennt sind, weil bloß gewollt, nicht gestaltet wird, weil bloß das Wünschen und Mögen, nicht das faktische Sein und Wachsen entscheidet. Es fehlt sowohl die Intensität des Selbststrebens wie die Bescheidung auf dem jeweiligen Niveau (wenn auch mit Hoffnung und Glaube an unendliches Steigen) und die Bescheidung mit den gegenwärtigen Aufgaben. Man muß überall erst buchstabieren lernen, bevor man lesen will. Das Wort: Werde, was du bist, bezeichnet treffend, daß Leitbild und konkretes Sein verkettet und nicht auseinanderfallend sein müssen für den, der Echtheit und Entwicklung als Forderungen anerkennt.

Die Selbstgestaltung wird so mannigfaltig sein können, wie die Arten des denkbaren „Selbst". Sie ist der harte Prozeß, in dem der Mensch zu dem wird, was er ist, indem er die Reflektiertheit zu Hilfe nimmt; sie ist aber auch das Chaos gewaltsamer Handlungen gegen sich, die ein Selbst machen wollen, das nicht da ist, so daß der Mensch die Folgen seiner Handlungen nicht tragen kann, so daß es kein Werden gibt, sondern nur eine Folge unechter Seifenblasen. Es ist der Prozeß, in dem der Mensch seinem ganz besonderen empirischen Ich in der besonderen Situation Stil gibt aus ganz subjektivistischem Interesse; und es ist auch der Prozeß, in dem die Selbstgestaltung einem Allgemeinen, Ganzen untersteht. Dies ist das Eigentümliche, nur in Paradoxen Beschreibbare wenigstens der abendländischen Persönlichkeitsgestaltung, daß Sache und Persönlichkeit in seltenen Fällen für den Menschen und für den Kreis, auf den er wirkt, und für die Nachwelt zusammenfallen. Es entstehen ganz individuelle Gestalten, die doch Repräsentanten eines Allgemeinen sind. Im Individuellen sieht der Mensch das Allgemeine, und seine Persönlichkeitswertung ist nicht die Verehrung einer Autorität, eines Herrn, sondern das Medium, in dem allein ihm das Allgemeine oder ihm Absolute konkret ist. Es ist die Qual des ungestalteten Menschen, sich als zufällig, willkürlich, bloß subjektiv zu empfinden, und andererseits die Regeln, Normen, Sachen als tot, als zwar generell, aber formal, als zwar geltend, aber äußerlich und, falls innerlich genommen, als zerstörend zu erleben. Goethes Wort: „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet", läßt alles Inhaltliche beiseite, aber kann nur konkret, nicht als Askese, nicht als formale Disziplin, sondern als Selbstgestaltung

verstanden werden, die sich von der Gewalt des subjektiv Willkürlichen befreit. Fast alle großen Philosophen des Abendlands haben es als das höchste Gut angesehen, sich selbst zu gestalten und zu regieren durch die „Vernunft", mag das inhaltlich auch noch so verschieden aussehen; einig sind darin Plato, Spinoza, Kant, Hegel. Sie meinen — wenn auch von Nachfolgern und von ihnen selbst manchmal das Gegenteil erreicht ist — nicht die Zerstörung des Individuums zugunsten eines allgemeinen, nivellierenden Schemas (welches Beherrschtsein durch den Verstand, statt durch Vernunft sein würde), nicht die Ausbildung einer individuellen, subjektiv willkürlichen Vernunft, sondern den Prozeß, in dem der Mensch glaubt, in seiner Konkretheit und Lebendigkeit in ein Allgemeines hineinzuwachsen, es selbst zu werden.

Hegel schildert das Dasein solcher selbstgestalteter Persönlichkeiten, als er von Sokrates spricht[1]): „Er steht vor uns als eine von jenen großen plastischen Naturen, durch und durch aus einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, — als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Sie sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich vollständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben sein wollen, und sind ihm getreu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist dies die ausgezeichnete Seite, daß irgendeine Idee, ein Charakter hervorgebracht, dargestellt ist, so daß jeder Zug durch diese Idee bestimmt ist; und indem dies ist, ist das Kunstwerk einerseits lebendig, andererseits schön, — die höchste Schönheit, die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität ist nach dem einen innerlichen Prinzipe. Solche Kunstwerke sind auch die großen Männer jener Zeit. Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles, und um ihn, gleich Sternen, Sophokles, Thucydides, Sokrates usw. Sie haben ihre Individualität herausgearbeitet zur Existenz, — und das zu einer eigentümlichen Existenz, die ein Charakter ist, der das Herrschende ihres Wesens ist, ein Prinzip durch das ganze Dasein durchgebildet. Perikles hat sich ganz allein dazu gebildet, ein Staatsmann zu sein; es wird von ihm erzählt, er habe seit der Zeit, daß er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, sei zu keinem Gastmahl mehr gegangen, habe allein diesem Zwecke gelebt. So hat auch Sokrates durch seine Kunst und Kraft des selbstbewußten Willens sich selbst zu diesem bestimmten Charakter, Lebensgeschäft ausgebildet, Festigkeit, Geschicklichkeit erworben. Durch sein Prinzip hat er diese Größe,

[1]) Hegel W. W. 14, 54ff.

diesen langen Einfluß erreicht, der noch jetzt durchgreifend ist in Beziehung auf Religion, Wissenschaft und Recht, — daß nämlich der Genius der inneren Überzeugung die Basis ist, die dem Menschen als das Erste gelten muß."

Diese „plastischen Naturen" sind ihrem Wesen nach im Prozeß der Selbstgestaltung. Sie halten sich selbst nicht für das Ideal, und sie fordern es nicht, vom anderen dafür angesehen zu werden. Sie wollen nicht das Absolute in der vollendeten Verwirklichung sein. Von ihnen aber geht der Impuls aus zur Selbstgestaltung jedes substantiellen Selbst, die Forderung Nietzsches: Folge nicht mir nach, sondern dir. Für die Weltanschauung, in der diese Form der Selbstgestaltung, die inhaltlich unbestimmt bleibt, nicht auf Rezepte gebracht werden kann, verabsolutiert wird, sind diese Persönlichkeiten das höchste, erreichbare Geisterreich. Es sind Persönlichkeiten, die allein dem Späteren Vertrauen in Leben und Dasein geben, soweit er es nicht in sich selbst hat, es sind aber keine Vorbilder als nur im Formalen; sie sind nichts Absolutes, sondern sie gewähren und fordern von jedem Selbst das eigene Recht, und sei es das Recht eines Sandkorns gegen einen Felsen: beide sind sie Substanz.

Diese Persönlichkeiten wollen in ihrer Selbstgestaltung nicht gleichgültiger gegen Glück und Unglück, sondern im Reichtum sinnvoller werden, sie wollen nicht ein Ziel erreichen und damit fertig sein, sondern jedes Ziel überwinden, sie wollen nicht zufrieden mit sich sein, sondern anspruchsvoll und hart, sie wollen nicht zu einem Punkt, das Ich genannt, werden, sondern zur konkreten Totalität, zur Mannigfaltigkeit, die in sich zusammenhängt und zielgerichtet ist ohne endgültige Ziele. Sie sind nicht absolut und ewig getrennt von ihren Zielen, sondern zugleich nie da und doch schon mitten darin.

In der Selbstgestaltung des Menschen ist der völlige Gegensatz zur „plastischen Natur" der „Heilige", der in seiner Art ein anderes Äußerstes von menschlichen Möglichkeiten verwirklicht. Der Heilige vollendet seine Selbstgestaltung nicht in einem unendlichen Prozeß der bildsamen Auseinandersetzung mit inneren und äußeren Erfahrungen in der Welt, mit den Erfahrungen in der Gestaltung der Wirklichkeit, in dem Erstreben und immer teilweisen Haben eines Persönlichen oder eines Allgemeinen in der konkreten Realität, sondern er gestaltet sich in Hinsicht auf ein Außerweltliches, nach einem Prinzip des Übersinnlichen. Der Heilige erreicht ein Ziel, indem er sein Ich vernichtet. Die plastische Natur und der Heilige können beide sagen, daß sie sich „überwinden", aber der eine, um das persönliche Ich zu werden, der andere, um sich zu annullieren.

Der eine glaubt durch sich als konkrete Persönlichkeit ein zugleich Allgemeines zu werden, der andere wird Allgemeines, indem er aufhört, persönlich zu sein. Der eine baut unaufhörlich auf, lebt in einem Wachstumsprozeß, alles wird Material der Assimilation und Reaktion, der andere erreicht irgendwann ein Sein, er ist metaphysisch geborgen und erlebt nur Wiederholungen, die gerade als Wiederholungen sich metaphysisch-zeitlos repräsentieren.

Zu diesem Typus des Heiligen gehören folgende charakteristische Momente:

1. Er erreicht das Absolute, er ist als Selbst nicht mehr, aber ist Absolutes. Daher ist er Weg für andere, Vorbild im eigentlichen Sinne. Er hat Erweckungen oder Impulse oder gar Mitteilungen zu geben, die ihm allein eigen, von ihm allein produziert, d. h. ihm durch „Gnade" zuteil geworden sind. Die anderen sind auf ihn angewiesen. Er kann ihnen geben, was sie von sich aus nicht haben. Der andere fühlt sich nicht als Mitstrebenden, als letzthin — mag er noch so wenig sein — in einer großen Phalanx mit ihm, sondern als Abhängigen, Anbetenden, Verehrenden liebend und bedingungslos sich Unterwerfenden. Bei jenen plastischen Persönlichkeiten dagegen entwickelt sich höchstens das Bewußtsein, nach außen setzen zu wollen, was sie erreicht haben, ihr Resultat und ihre Gestalt nicht verloren gehen zu lassen, nicht weil sie an sich das Absolute wären, sondern weil sie eine Existenzform desselben waren.

2. Dem Wesen dieses Typus gehört eine Milde und Freundlichkeit an, Mitleid und Liebe. Sie leben nur im Element von Frieden und Freundschaft, von Hingabe. Die Liebe ist aber nicht Liebe von Persönlichkeit zu Persönlichkeit, sondern allgemeine Menschenliebe, ja Liebe für alles. Die Liebe wendet sich allem Nächsten zu, jedem, der gerade gegenwärtig, sie scheint, wie die Sonne, über Edles und Gemeines. Sie ist unpersönlich, jenseitig verwurzelt, gleichgültig gegen die Realität und die Folgen ihres Tuns. Da sie nicht in einem aufbauenden Prozeß, sondern in einem metaphysischen Sein existiert, liebt sie einfach weiter, nicht fragend, wozu es führt; oder in der selbstverständlichen Voraussetzung, daß es zum Guten führt. Im Buddhismus glaubt der Mensch, daß die Liebe unangreifbar, unzerstörbar, allmächtig überall ist; man erwartet von ihr, gegen alle wirkliche Erfahrung, Macht. Die Liebe zum Menschen bewegt sich durch die ganze Skala vom Natürlich-Primitiven bis zum höchsten Seelenverständnis, aber unindividuell der Absicht nach. So wird uns das Leben in Milde und Liebe, in Freundschaft und aufopfernder Gegenseitigkeit von Buddhisten, von den frühen Franziskanern geschildert. Jeder will nicht er selbst

sein, verzichtet auf sich, und es entsteht die verschwommene Atmosphäre, aus der eine Intention auf Jenseitiges das allein Gemeinsame und Positive ist.

3. Ein Prozeß bleibt, aber nicht eine Gestaltung der Persönlichkeit, sondern Gestaltung des Bewußtseinszustandes. Statt eines Bildungsprozesses gibt es einen „Pfad". Es gibt einen Weg aus dem Bewußtseinszustand, in dem wir alle leben, aus dieser Art von Subjekt-Objektspaltung heraus, aus dieser Sphäre des Denkens, Fragens zu höheren und höheren Bewußtseinszuständen, die wohl auch als „Erkennen" bezeichnet werden. Diese Erkenntnis aber ist keine des Verstandes und des Denkens, durch Denken und die Formen des Denkens nicht übertragbar, sondern nur zu fassen, indem der andere denselben Pfad geht. Unbegreiflich ist von einem anderen Bewußtseinszustand her die Erkenntnis des höheren. Nur dem Vorbereiteten kann Verständnis zugemutet werden. Unbegreiflich ist ebenso jene Art von Liebe, die von hierher sich einen Sinn gibt, der nach allen Arten des Verstehens in unserer Bewußtseinswelt unfaßlich ist.

Unserer Zeit am fernsten und schwersten faßbar ist sowohl der echte Seinstypus des Heiligen wie die Gestaltung unter dem Leitbilde seiner Vorstellung. Völlige Losgelöstheit von allem Diesseitigen und allem Lebendigen mit dem positiven Inhalt metaphysischer Geborgenheit — so kann man äußerlich den Typus beschreiben. Wer ihm nachstrebt, widersetzt sich nicht dem Leiden, ja will es, sucht an keine Realität in Zeit und Raum irgendwie gefesselt zu sein, verwirft alle Inhalte, Aufgaben, wie alle Genußmöglichkeiten. Schopenhauer beschreibt den Typus, wie er ihn bei den Hindu ausgebildet sieht:

„Liebe des Nächsten mit völliger Verleugnung aller Selbstliebe; die Liebe überhaupt nicht auf das Menschengeschlecht beschränkt, sondern alles Lebende umfassend; Wohltätigkeit bis zum Weggeben des täglich sauer Erworbenen; grenzenlose Geduld gegen alle Beleidiger; Vergeltung alles Bösen, so arg es auch sein mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung aller Schmach; Enthaltung aller tierischen Nahrung, völlige Keuschheit und Entsagung aller Wollust für den, welcher eigentliche Heiligkeit anstrebt; Wegwerfung alles Eigentums, Verlassung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einsamkeit, zugebracht in stillschweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und schrecklicher, langsamer Selbstpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger." „Was sich so lange erhält und überall wieder neu entsteht", kann nicht willkürlich ersonnene Grille sein, sondern muß im Wesen der Menschheit seinen Grund haben. „Es ist nicht Verrücktheit und Verschrobenheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur selten sich hervortuende Seite der menschlichen Natur."

Die plastische Natur und der Heilige scheinen sich psychologisch auszuschließen, weil jede Verwirklichung in der einen Richtung Zerstörung in der anderen mit sich bringt. Es ist ein Ausschließen nicht aus philosophischen Gründen der Konsequenz, der logischen Unvereinbarkeit, sondern wegen der psychologischen Unmöglichkeit des Vereinens. Wenn nicht zwischen diesen beiden Richtungen der Selbstgestaltung innerlich praktisch entschieden wird, scheint es psychologisch unvermeidlich, daß chaotische Seelenartung, daß Desorientierung, Unsicherheit, Haltlosigkeit gegenüber drängenden Situationen eintritt.

Es ist bedenklich, solche Entweder—Oder endgültig aufzustellen. Der Lebensprozeß kann faktisch vereinen zu neuer Gestalt, was für Anschauung und Erfahrung bis dahin unerreichbar war. Die Vereinigung geschieht nicht durch Denken, sondern durch den seelischen, lebendigen Prozeß. Jesus z. B. scheint auf diese Art problematisch. Gegenüber den übrigen orientalischen Heiligentypen hat er relativ viel mehr von einer plastischen Persönlichkeit. Aber mag auch eine Synthese der plastischen Natur und des Heiligen möglich sein, die ich nicht sehe, jedenfalls ist wohl zu unterscheiden, daß statt des Ausschließens ein endgültiges Unterordnen des einen Typus möglich ist, der dadurch seiner spezifischen Eigenschaften beraubt wird. So entsteht z. B. die plastische Natur, die sich Liebe, Nächstenliebe, mystische Gestaltungsprozesse erlaubt, aber in allen entscheidenden Umständen sie ignoriert, d. h. nicht auf sich verzichtet, sich selbst behauptet. Nur die Geste und die unernste, nicht opfernde Gemütsbewegung, nicht die Umschmelzung, nicht die Selbstvernichtung tritt ein.

Der Gegensatz der plastischen Natur und des Heiligen zeigt sich auch in der gegenseitigen Auffassung und Einschätzung. Vom Standpunkt der plastischen Natur ist der Heilige würdelos, zum Tode und zum Nichts führend; ihm imponiert wohl jene metaphysische Festigkeit, und er kann sogar eine „Persönlichkeit" in dieser Unbedingtheit und Festigkeit sehen (der Frührenaissance imponiert die Persönlichkeit des Franz von Assisi, nicht seine Lehre). Dem Heiligen ist dagegen die plastische Natur ein armes, in den Täuschungen des Diesseits befangenes Wesen, ein hochmütiger Mensch, der, Mensch und Gott verwechselnd, sich selbst zum Höchsten macht, ein einsamer, der übersinnlichen Heimat beraubter, isolierter Mensch. —

Zwischen den echten, reinen Typen beider ist ein Kampf nicht möglich, wohl aber, wenn unechte Erscheinungsformen von heterogenen Kräften in der Wirklichkeit genutzt werden. So ist es für

substanzarme, an sich würdelose Persönlichkeiten naheliegend, den Heiligentypus zu propagieren, wobei sie sich vielleicht bescheiden fern von diesem Ziel nennen; in Gelassenheit und Milde, in Verehrung und Bewunderung vor den echten Typen benutzen sie diese, um trotz ihrer Substanzarmut, ihrer unplastischen, persönlichkeitslosen Artung Eindruck und Macht in der Welt zu gewinnen. Das gelingt in einer Zeit, die der Weltanschauung entleert, von Weltanschauungsgier erfüllt ist. Was Mangel ist, kann an diesen Persönlichkeiten den anderen als Positives imponieren. Und der Literatentypus redet vom Heiligen, vom Übersinnlichen, von der Liebe. — Für diese Dinge kann man nur als Prophet und Apostel in Existenz wirken, oder über sie als Psychologe theoretisch sprechen. Dazwischen gibt es nichts als Unechtes, Zweideutiges.

Wie dem Idealtypus des Heiligen eine Reihe von Typen bloßer partieller Teilnahme an ihm — womit er in seinem Wesen vernichtet ist — in der Konstruktion folgen, wie schließlich der Literat sich dieses Typus als eines Kostüms und als eines Reiz- und Erbauungsmittels bedienen kann, so gliedern sich dem Idealtypus der plastischen Natur eine Reihe teilweiser Gestaltungen an, die jenem Idealtypus nicht entsprechen, aber eine Seite desselben zu karikierter Wirklichkeit bringen. Diese Gestalten stellen statt jener Verschmelzung von Persönlichkeit und Allgemeinem entweder die individuelle Persönlichkeit als solche oder unter dem Festhalten von etwas absolut Allgemeinem die bloße allgemeine punktuelle Persönlichkeit in die Mitte ihrer Formung. Jener Typus heißt Epikureer, dieser heißt Stoiker. Beiden gemeinsam ist, daß ihrem Streben ein objektiver Zweck, eine Sache, eine objektive Aufgabe entgleitet. Ihr strebendes Bemühen hat keinen sachlichen sondern den persönlichen Gipfel. Beide sind zu schildern:

a) Die Selbstgestaltung zum Kulturepikureer[1]) sucht die genießende Einstellung zur wesentlichen zu erheben, und alles zu tun, um nach den Gesetzen unserer Veranlagung und nach der Eigengesetzlichkeit der Inhalte diese Einstellung möglichst ungestört und reich zu entfalten.

Dazu gehört zugleich eine Verabsolutierung der ästhetischen Einstellung als der isolierenden. Es wird alles isoliert genossen: der unmittelbare erlebte Augenblick als solcher, der einzelne Mensch, der Zufall, ein willkürliches Tun. Das Leben wird impressionistisch, dagegen jede Konsequenz und jede Verantwortung, jede Ganzheit

[1]) In der Geschichte der philosophischen Lehren ist diese Einstellung vertreten durch Aristipp, Epikur, und besonders durch Kierkegaards „ästhetisches Stadium".



und Kontinuität abgelehnt. „Wir leben aphoristisch, wir leben ἀφωρισμένοι und segregati, wir leben als lebendige Aphorismen, losgelöst von dem Verein der Menschen“[1]. „Willkürlich sein, das ist's ... Wenn man sich nicht auf Willkür versteht, genießt man nicht mehr unmittelbar ... Man genießt etwas rein Zufälliges, betrachtet das ganze Dasein als zufällig und läßt seine Realität daran scheitern ... Man erhebe etwas ganz Zufälliges zum Absoluten ...“[2] In der Betrachtung wird eine unbegrenzte Reflexion entwickelt, eine reiche Dialektik, aber ad hoc, unverbindlich, nicht zur Totalität strebend.

Solche Selbstgestaltung erfordert eine Disziplinierung des Genießens. Dieses wird sich nicht selbst überlassen, vielmehr unter Hilfe psychologischer Erwägungen so geordnet, gefördert und gehemmt, daß es bestehen bleiben kann. Eine Technik der Lebensführung ist nötig. Daß Langeweile vermieden werde, ist Reichtum nötig: Zugänglichkeit für alles, Zulassung aller Inhalte, Fähigkeiten, aller Lüste, Freuden, Räusche an der Peripherie, aber nur für eine gewisse Zeit, nur nicht ernsthaft. Kontrast und Wechsel wird Lebensbedingung. Man wechselt Situation und Eindrücke, man wechselt vor allem seine Tätigkeiten und Funktionen. Das Leben muß ruhelos sein, damit es nicht irgendwo in einem Erlebnis, einer Aufgabe, einem Ernst festgefahren wird. Alles muß lösbar, letzthin unwichtig bleiben. Eine Erziehung zur Substanzlosigkeit setzt ein, indem man sich hütet vor jeder Entscheidung, jedem Endgültigen und Unbedingten. Dadurch wird eine Unerschütterlichkeit in jeder Situation und eine Resignation im innersten Kern erstrebt, der gar nichts mehr wichtig ist. Alles Endliche und Einzelne wird zwar genossen, aber zugleich verneint, jedoch nicht durch ein Ewiges und Substantielles, sondern nur durch die Nötigung, die genießende Einstellung in allen Stürmen aufrecht zu erhalten. Von allen Eindrücken und Erlebnissen werden die ästhetischen bevorzugt, als die unverantwortlichsten, irrealsten und doch so reichen. Da nichts unbedingt genommen werden darf, muß es vermieden werden, ganz bei der Sache zu sein.

Alles dreht sich letzthin um die eigene Persönlichkeit, deren Gaben und Begabungen als ein Hauptgegenstand des Genusses wohlgepflegt und — wenn auch ohne jede ideenhafte Lenkung — entfaltet werden. Das Leben wird nicht um eine Sache, eine Aufgabe, eine Leistung, eine Idee zentriert, wenn auch alles dieses mal

[1]) Kierkegaard I, 200.
[2]) Kierkegaard I, 267.

auf Probe versucht und genossen wird. Es wird z. B. eine persönliche Atmosphäre, ein Haus, ein Kreis als ein organisches Gebilde um das Zentrum der eigenen Persönlichkeit geschaffen. Ohne jede Rücksicht auf sachliche Berechtigungen, auf Gerechtigkeit, auf Bedürfnisse und Forderungen anderer wird ausgestoßen, was nicht in diese persönlich determinierte Atmosphäre paßt oder nicht mehr paßt. Alle sachlichen Inhalte, alle Aufgaben, alles was Menschenseele und Menschengeist erfüllen kann, spielt eine Rolle, aber nie wird der Mensch innerlichst davon berührt, er wird nie zu etwas verpflichtet, nicht zu Treue, nicht zu Konsequenz, nicht zum aktiven Eintreten — höchstens genießt er, wenn es paßt, bei objektiver Enthaltung von allen Konsequenzen ein Gefühl der Treue, ohne dadurch verpflichtet zu sein, ein Gefühl der Aktivität, ohne Konsequenzen für reales Tun überhaupt zu ziehen. So wird langsam auf dem Wege des genießenden offenen Zuwendens in egoistischer Zentrierung ein unverpflichteter „Kulturmensch".

b) Statt der Fülle und Breite persönlicher Individualität kann etwas Allgemeines, Unpersönliches in seinen Forderungen zur Hauptsache werden. Dabei ist aber das Ziel in der Person gelegen, die ihre Würde durch Rechthandeln bei objektiver Rechtfertigung oder ihre gleichmütige Seelenruhe erreichen will. Ist die genießende Einstellung das Mittel, um auf dem Wege der Disziplin zum kultivierten Epikureer zu werden, so ist die asketische Einstellung das Mittel, um durch Verneinungen zu jenem punktuellen persönlichen Etwas zu werden, das nur Würde durch Gehorsam gegen das Allgemeine hat. Hierher gehörende Gestalten sind der Pflichtmensch und der Stoiker:

Der Pflichtmensch ist asketisch, weil er Mißtrauen gegen alle Neigungen hat, die ihm bloß individuell, daher willkürlich und zufällig sind. Er strebt nach Grundsätzen und deutlichen, allgemeingültigen ethischen Imperativen unter Ablehnung von Genuß, Freude, Heiterkeit, dem Ziele voller Allgemeingültigkeit und Rationalität zu. Er ist streng, regelmäßig, konsequent, diszipliniert, erlaubt sich aber — ohne Genuß an der Lust —, was den Grundsätzen und Lebensnotwendigkeiten entspricht. Er löscht aus, was persönlich ist, um ein Exemplar der allgemeinen menschlichen Persönlichkeit zu werden. Zur Selbstvervollkommnung wendet er sich Kulturinhalten: Wissenschaften, Kunst usw. zu, ohne Bedürfnis dazu und ohne Kraft zum Schaffen. Die einzelnen Inhalte der Pflicht, die Imperative, das was nach Grundsätzen „notwendig", „natürlich" ist, können sehr verschieden sein, ohne diesen Typus in seiner Form der Selbstgestaltung zu ändern. Diese Inhalte können z. B. religiös oder ethisch

— aufklärerisch und modern — liberal bedingt sein. Dahin gehört auch die Gestaltung des Selbst zum erfolgreichen, leistungsfähigen Menschen, zum brauchbaren Apparat unter utilitarischen Gesichtspunkten. Aus einem endlosen wirtschaftlichen Streben wird Pünktlichkeit und Wissenschaftlichkeit der technischen und ökonomischen Zwecke wegen gefordert, und daraus entwickelt sich Wissenschaftlichkeit, Rationalisierung, Pflichttreue und Pünktlichkeit zum Lebensideal überhaupt.

Der Stoiker hat zum Ziel nur die Gemütsruhe, das Glück der Gemütsruhe. Selbstgenugsam gestimmt, will er vor allem unabhängig sein, sei es durch völlige Entsagung, sei es durch das stete Bewußtsein der Entbehrlichkeit aller Dinge. Unter nichts kann er leiden, weil zum Leiden nicht nur das Schicksal, sondern auch er selbst erforderlich ist: Er selbst aber stellt sich darauf ein, daß er nichts wünscht und nichts braucht, was von nicht ihm abhängig ist; er läßt es geschehen zu leben, Lust zu haben, zu genießen — ohne Beteiligung. Glück beruht ihm nur auf dem Verhältnis von Anspruch und Befriedigung. Ist das Schicksal so ungünstig, daß die Durchführung dieser Einstellung zum Zwecke des Glücks und der Seelenruhe realiter nicht mehr möglich ist, so bleibt ihm der Selbstmord. Der Ausweg des Selbstmords ist das Kennzeichen für alle Arten der Verabsolutierung des Selbst, der Verantwortungslosigkeit für ein Ganzes. Darin gleichen sich diese stoische Unabhängigkeit und epikureisches Ästhetentum. Es kommt eben zuletzt auf Welt, Wirkung, Gestaltung nicht an. Der verantwortliche Gestaltende und zum Ganzen Strebende wagt sein Leben, aber nimmt es sich nicht.

Kulturepikureer, Pflichtmensch und Stoiker verabsolutieren Seiten der plastischen Selbstgestaltung, die alle diese einzelnen Einstellungen in sich trägt, aber in lebendigem Flusse. Sie selbst ist inhaltlich nicht zu schildern, so wenig wie das Leben. Nur die Produkte des Lebens sind zu fassen: wie der Anatom die Zell- und Gewebearten, die Knochen und Organe schildert, der Physiologe die einzelnen Funktionen (alles ist an sich nicht das Leben, sondern das Leben selbst produziert dies, das als Einzelnes tot ist), so schildert der Psychologe nur gleichsam einzelne Ausscheidungen und Erstarrungen, einzelne Momente der Bewegung, ohne zu vergessen, daß die lebendige Seele das alles in einem und mehr ist. —

Die Arten der Selbstgestaltung können nicht nur isolierend verabsolutiert, sondern auch formalisiert werden: Die Arten der reflektierten Einstellung haben alle zur Form: eine Selbstdisziplin, eine Pflege von Maß, Ökonomie der Kräfte, Besonnenheit, Wartenkönnen, mit einem Wort die Selbstbeherrschung. Dies Formale,

dem Heterogenen Gemeinsame, verselbständigt sich, wird zur Routine, zur Selbstvergewaltigung ohne Inhalt und Ziel außer dieser formalen Herrschaft. Der Inhalt wird zufällig, wechselnd, unberechenbar. In der Gegenwart wird er von den Betreffenden meist ästhetisch formuliert. Dieses zum Gipfelmachen der formalen Selbstdisziplin führt zu geprägten Gestalten, die aber ganz unpersönlich, substanzlos, unberechenbar wirken. In ihnen selbst revoltieren die substantiellen Kräfte und lassen schließlich gebrochene, schiefe Persönlichkeiten entstehen, lassen schließlich überraschend primitivste Regungen und Triebe herrschend sein. Denn diesen Disziplinierten fehlt die echte Selbstgestaltung. Die formale Disziplin vermag höchstens dem Charakter einen Stil zu geben, der wohl auf die Dauer prägend wird, aber eben ein sich gegebener Stil, ein Gemachtes ist, selbst wenn es zur zweiten Natur wird.

Ebenso macht die asketische Einstellung, die bei allen Arten der Selbstgestaltung ein Element ist, eine Reihe zur völligen Formalisierung durch: Bei der plastischen Natur ist die Askese ein Mittel der Disziplin und Quelle der Kraft, oder eine unvermeidliche Folge positiver Prägung nach jeweils einzelnen Richtungen hin. Beim Heiligen entspringt eine totale Askese aus seiner Liebe, seiner Selbstaufgabe, seinem Weg zu höheren Bewußtseinszuständen. Beim Epikureer wird die Askese das unvermeidliche Verzichten, und Sichversagen wird ein Mittel des Genusses. Beim Stoiker ist die Askese das kräftige Verneinen alles Individuellen, um dadurch nicht mehr gestört zu werden, nicht mehr daran zu leiden. Schließlich wird die Askese als Verneinung des Verneinens wegen, Verabsolutierung der bloßen Verneinung, eine typische Gestalt des Nihilismus. —

Gegenüber allen abgeleiteten Formen ist die lebendige und ganze Selbstgestaltung das Substantielle und einseitige Gegensätze Verbindende. Das Selbst der Selbstgestaltung ist eine Synthese von Objektivem und Subjektivem, Allgemeinem und Individuellem, Zufälligem und Notwendigem, Gegebenem und Gewolltem. Das Letzte, Irrationale in den Akten der lebendigen Selbstgestaltung nennt Kierkegaard: sich selbst wählen. Kierkegaard sieht dieses Sichselbstwählen als eine freie Zuneigung des bloß Zufälligen, als Leben im Konkreten, das für uns nur zeitlich und als Geschichte da ist, im Gegensatz zum Dasein des griechischen Tugendhelden und des Mystikers, die sich isolieren, abstrakt und zeitlos werden. Das lebendige Sichselbstwählen steht im Zusammenhang mit der Wirklichkeit. Wie hier Schicksal und freie Wahl eine Synthese eingehen, kann nur paradox formuliert werden: „Das Individuum wird seiner selbst bewußt, als dieses bestimmten Individuums mit diesen Gaben, diesen

Neigungen, diesen Trieben, diesen Leidenschaften, unter dem Einfluß dieser bestimmten Umgebung, als dieses bestimmten Produkts eines bestimmten Milieus. Wer seiner selbst so bewußt wird, übernimmt das alles zusammen unter seiner Verantwortung. Er zögert nicht, ob er das Einzelne mitnehmen soll oder nicht; denn er weiß, daß etwas weit Höheres verloren geht, wenn er es nicht tut. Er ist also im Augenblick der Wahl in vollkommener Isolation, denn er zieht sich aus seiner Umgebung heraus; und doch ist er im selben Moment in absoluter Kontinuität, denn er wählt sich selbst als Produkt; und diese Wahl ist eine freie Wahl, so daß man von ihm, indem er sich selbst als Produkt wählt, ebensogut sagen kann, er produziere sich selbst"[1]).

Die Selbstgestaltung, die darauf beruht, daß der Mensch sich selbst wählt, ist eine ganz konkrete: Im lebendigen Akt der Wahl des Ja und Nein entscheidet sie endgültig; als allgemeine aber entzieht sie sich der Formulierung, läßt sich nicht in Rezepten übertragen. Sie ignoriert nirgends das Allgemeine, aber bettet es ein in die übergreifende Lebendigkeit eines Selbst. Darum ist sie angewiesen auf die Tiefe und die Sicherheit der lebendigen Impulse, deren Folgen zu übernehmen, deren Verantwortung zu tragen das Selbst bereit ist. Da der Mensch aber immerfort von diesen Quellen sich entfernt, von der Höhe des Ganzen im lebendigen Existieren zum Alltag herabfällt, so bedarf er der Hilfe. Diese bietet einerseits die unendliche Entwicklung der Selbstreflexion in der Selbstprüfung und im Sichdurchsichtigwerdenwollen; andererseits die Ethik der formulierten Grundsätze und Imperative, die über die Schwäche und Mattheit, in der der Mensch als ein Ganzes versagen würde und zerrönne, gleichsam als Defensivapparat und Stütze hinweghilft.

3. Reflexive und unmittelbare Einstellung: der Augenblick.

Je rationaler die Selbstgestaltung des Menschen vor sich geht, desto mehr wächst die Neigung, jedes augenblickliche Erleben, jede zeitlich bestimmte Realität zum Mittel für etwas anderes, für ein Zukünftiges oder für ein Ganzes, zu machen. Wir leben reflektiert oft mehr in der Vergangenheit oder in der Zukunft; die Gegenwart suchen wir zu meiden. Gegen reflexive Einstellungen entstehen so oppositionell gefärbte Einstellungen auf die Realität des Augenblicks (die konkrete Gegenwart, auf den Selbstwert jeden Moments, auf das unmittelbar Wirkliche). Aus dem Bewußtsein eines Ganzen, worauf

[1]) Kierkegaard W. W. II, 215.

es ankomme, entspringt die Problematik des Zeitverlaufs, in den das Leben der Seele eingeklemmt ist. Weil die Seele immer nur in der Zeit existiert, ist sie auch immer nur fragmentarisch und endlich. Es scheint aber, als ob sie im Bewußtsein und Erlebnis der Unendlichkeit des Augenblicks über die Zeit hinauswachsen könne. Jedenfalls wird der Selbstreflexion in dem Gegensatz von tatsächlicher zeitlicher Existenz und Intention auf Ewigkeit und Zeitlosigkeit gerade das zeitliche Leben, das immer als gegenwärtiger Augenblick allein real da ist, problematisch. Um die Einstellungen von dieser Seite psychologisch sehen zu können, bedarf es vorher einer Vergegenwärtigung möglicher Zeitbegriffe. Wie diese Zeitbegriffe realisiert, erlebt werden, ist ein Charakteristikum weltanschaulicher Stellungen.

Exkurs. Das Nachdenken über die Zeitbegriffe:

a) Historisches:

Plato[1]) ist das wunderlich paradoxe Wesen des Augenblicks klar gewesen: Der Übergang von einem zum vielen, von der Bewegung zur Ruhe und umgekehrt ist eigentlich unvorstellbar. Dieser Übergang müßte eine Zeit sein, in der etwas weder sich bewegt noch ruht. Diese Zeit aber kann es wohl doch nicht geben? Der Übergang ist der Augenblick. „Denn das Augenblickliche scheint dergleichen etwas anzudeuten, daß von ihm aus etwas übergeht in eins von beiden. Denn aus der Ruhe geht nichts noch während des Ruhens über, noch aus der Bewegung des Bewegtseins; sondern dieses wunderbare Wesen, der Augenblick, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als außer aller Zeit seiend, und ihm geht das Bewegte über zur Ruhe, und das Ruhende zur Bewegung ... Geht es aber über: so geht es im Augenblick über, so daß indem es übergeht es in gar keiner Zeit ist, und alsdann weder sich bewegt noch ruht." Plato erfaßt den Augenblick also als zeitlos. Der Augenblick ist nicht das Zeitatom, sondern das Ganze der Gegensätze.

Dieser Gedanke, der den Augenblick als ein Paradoxon denkt, kehrt wieder bei Aristoteles und durch ihn bei Giordano Bruno. Bruno[2]) nennt den Augenblick, „die ewige Gegenwart der Zeit". Er behauptet mit Aristoteles, „daß die Ewigkeit ein Augenblick und alle Zeit nichts anderes ist, als eine Gegenwart". Im Augenblick ist uns die ganze Zeit oder Ewigkeit gegeben. „Die Zeit ist in Wahrheit und Wesenheit nichts anderes als stete Gegenwart, ewiger Augenblick."

Kierkegaard[3]) sieht im Augenblick wiederum die Synthese des Zeitlichen und Ewigen. Er stellt den Augenblick als etwas dar, das erst mit dem Christentum seinen Sinn bekommen hat. Von Platos Paradoxon sagt er: „Der Augenblick bleibt doch eine lautlose atomistische Abstraktion". Der Augenblick, durch Plato zur Kategorie des Übergangs überhaupt geworden, ist als solcher von Hegel in der Logik zum beherrschenden Prinzip gemacht. Aber „Übergang" hat im Logischen kein Recht. Das

---

[1]) Plato, Parmenides 156 (nach Schleiermachers Übersetzung).

[2]) Bruno, eroici furori (Übersetzung Kuhlenbecks).

[3]) V, 78—90.

Wort „Übergang" „hat seine Heimat in der Sphäre der historischen Freiheit, denn der Übergang ist ein Zustand und ist wirklich". Der Augenblick ist ein Existierendes und nicht als „Übergang" eine Beziehung in der Welt der Begriffe. Alle historischen Sphären, d. h. das Existierende, und alles Wissen, das sich innerhalb einer historischen Voraussetzung bewegt (wie z. B. die christliche Dogmatik), haben den Augenblick. „Diese Kategorie ist für die Abgrenzung gegen die heidnische Philosophie und gegen eine ebenso heidnische Spekulation im Christentum selbst von größter Wichtigkeit." In der Sphäre der historischen Freiheit ist der Übergang ein Zustand, in dem das Neue mit einem Sprung eintritt.

Stellt man sich die Zeit als endlose Sukzession vor, so ist diese für die Vorstellung nur eine unendlich inhaltlose Gegenwart. Kein Moment ist wirklich gegenwärtig — es fehlt der Fußpunkt einer Einteilung, ein Gegenwärtiges in der endlosen Sukzession —, und insofern gibt es in dieser Zeit weder Gegenwart, noch Vergangenheit, noch Zukunft. Dieser Vorstellung entgegen sagt KIERKEGAARD: Das Gegenwärtige ist gar nicht der Begriff der Zeit, außer sofern er — wie eben — als unendlich Inhaltloses und als unendliches Dahinschwinden gedacht wird. Vielmehr ist das Ewige das Gegenwärtige. Für die Vorstellung ist das Ewige das unendlich inhaltvolle Gegenwärtige. „In dem Ewigen ist die Unterscheidung des Vergangenen und Zukünftigen wieder nicht zu finden." So besteht also ein Gegensatz der Begriffe: Einerseits die Zeit als die endlose Sukzession; „Das Leben, das in der Zeit ist und allein der Zeit angehört, hat kein Gegenwärtiges." Andererseits: „Das Gegenwärtige ist das Ewige; oder besser: das Ewige ist das Gegenwärtige, und dieses ist das Inhaltvolle." Das Wort „Augenblick" kann also selbst entgegengesetzte Bedeutung annehmen: Als das Momentane, das keine Vergangenheit und Zukunft hat, bezeichnet es die Unvollkommenheit des sinnlichen Lebens. Als das Gegenwärtige, das kein Vergangenes und kein Zukünftiges hat, bezeichnet es die Vollkommenheit des Ewigen. Die abstrakte Ausschließung des Vergangenen und Zukünftigen führt zu dem bloßen Moment, dem Nichtigen der endlosen Zeitlichkeit des Sinnlichen. „Soll dagegen die Zeit und die Ewigkeit sich berühren, so kann dies nur in der Zeit geschehen — und nun stehen wir vor dem Augenblick." „So verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich ein Atom der Zeit, sondern ein Atom der Ewigkeit. Er ist der erste Reflex der Ewigkeit in der Zeit."

Der Augenblick ist ein Atom der Ewigkeit, aber nicht selbst die Ewigkeit. „Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt." Hier enthält einen erfüllten Sinn, was im Gegensatz zur endlosen leeren Sukzession der Zeit als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterschieden wird. Wie der „Augenblick" bestimmt wird, entscheidet für die Auffassung des Ewigen, des Vergangenen, des Zukünftigen. KIERKEGAARD sieht drei Typen:

1. Der Augenblick ist nicht; das Ewige kommt rücklings, als das Vergangene, zum Vorschein, wie in der platonischen Anamnesis an die früher geschauten Ideen. „Wenn ich einen Menschen gehen heiße, ohne ihm Richtung und Ziel für sein Gehen anzugeben, so kommt ja auch sein Weg hinter ihm zum Vorschein, als das Zurückgelegte."

2. Ist der Augenblick gesetzt, aber bloß als Diskrimen, so ist das Zukünftige das Ewige. Das ist nach KIERKEGAARD die jüdische Anschauung. Das Zukünftige ist das Inkognito, in dem das Ewige, das ja für die Zeit inkommensurabel ist, doch seine Beziehungen zu der Zeit unterhalten will.

3. Ist der Augenblick gesetzt, so ist das Ewige, und dieses ist dann zugleich das Zukünftige, welches als das Vergangene wiederkommt. Das ist christlich gedacht. „Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht, das, was alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; sie ist aber der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene".

b) Die referierten Gedanken bewegen sich in mehreren heterogenen Richtungen, deren Trennung unter Hinzuziehung weiterer Möglichkeiten folgende Zusammenstellung ergibt:

1. Es wird die Zeit als eine leere Strecke rein quantitativ und objektiv gedacht. Vergangenheit und Zukunft sind durch die Gegenwart, die eine bloße Grenze, ein Punkt ist, getrennt. Diese objektive Zeit wird objektiv gemessen, wobei als Fußpunkt ein beliebiger, willkürlich gewählter Moment dient. Diese Zeit ist leere Form, bloß quantitativ, sie ist die Zeit des Physikers und nur als ein Element in der Zeitvorstellung unseres Lebens.

2. Das faktische Zeiterleben wird psychologisch, aber formal und auf seine Quantitätsverhältnisse hin, experimentell untersucht, indem an das unmittelbare Zeitbewußtsein in seinen mannigfachen Gestalten der Maßstab der objektiven Zeit gelegt wird. Es ergibt sich das Selbstverständliche, daß der objektive Zeitmoment psychologisch gar nicht existiert, vielmehr das Erlebnis des Zeitmoments selbst ein Geschehen ist, das, objektiv betrachtet, Zeitdauer hat.

3. Erkenntnistheoretisch wird durch KANT die Zeit als eine subjektive Anschauungsform erfaßt, in der wir unvermeidlich alles Gegenständliche sehen: die Zeit hat zwar empirische Realität, aber keine Existenz an sich, ist vielmehr die Form gegenständlichen Daseins in unserer Subjekt-Objektspaltung.

4. Die formale Dialektik der Zeitbegriffe beginnt mit PLATOS Denken. Der Augenblick ist das Paradox, als Übergang zu sein und doch nicht zu sein. Der Augenblick ist als bloßer verschwindender Zeitmoment der absolute Gegensatz zur Ewigkeit und gerade darum nach dem Prinzip der coincidentia oppositorum in nächster Verwandtschaft zur Ewigkeit.

5. Der inhalterfüllt gedachte Augenblick ist die erlebte Quelle des Einmaligen, des Sprungs, des Entschlusses. Er enthällt in seiner Verantwortung das Zeitlose, ist als Geschehnis das Unwiderrufliche. Er ist das Medium des Geschichtlichen im Gegensatz zu den klaren Trennungen und zeitlosen Oppositionen der bloßen begrifflichen Formen. Er ist das Undurchdringliche, Unendliche, absolut Erfüllte, das Medium der Krisen und Schöpfungen.

6. Die Metaphysik der Zeit bewegt sich in Bildern und Gedanken, die die Zeit aufheben zugunsten des Ewigen, das nicht zeitlos wie die transzendentalen Formen, nicht die endlose Sukzession des Zeitlichen, die leere Ewigkeit, sondern die erfüllte Ewigkeit ist, ein absolut paradoxer unvorstellbarer Begriff, auf den durch mannigfache Wege die Intention gelenkt wird. Das sich mit gewaltiger Schnelligkeit drehende Feuerrad erscheint als ruhiger Kreis und veranschaulicht die Ruhe der schnellsten Bewegung, die

Ewigkeit in der Totalität des unendlichen Zeitverlaufs. Mohammed, der zwischen Beginn und Vollendung des Umfallens einer Kanne durch ganze Welten wandert, veranschaulicht die Unendlichkeit des Augenblicks. Von der umgekehrten Seite her veranschaulicht die Unwirklichkeit der Zeit die Geschichte von dem Schläfer, der einen Augenblick geschlafen zu haben glaubt und tausend Jahre vergangen sieht. Die Gleichzeitigkeit des zeitlich Getrennten wie sie in den Vorstellungen der gleichzeitigen Gegenwart aller in den Geisterreichen von Himmel und Hölle besteht, veranschaulicht die Ewigkeit. Alle diese Bilder nehmen unvermeidlich die bloße Sukzession, die Zeitlichkeit, wieder in sich auf, die durch sie gerade zerstört werden soll. Sie vermögen zu zeigen, aber nicht eigentlich zu veranschaulichen. Sie haben alle das eigentümlich Faszinierende der paradoxen Vorstellungen und Begriffe, die an den Grenzen unseres Daseins entspringen.

Die Besinnung darauf, was über die Zeitbegriffe gedacht worden ist, erfüllt mit der Anschauung von der Rätselhaftigkeit des Augenblicks. Die Weise, wie der Augenblick erlebt wird, ist nicht zu fassen, weil darin Unendlichkeit liegt, aber dahin zu sehen, lehrt ein Wesentliches der Lebenseinstellung des Menschen zu ahnen. Des Menschen Leben zu sehen, müßte man sehen, wie er den Augenblick lebt. Der Augenblick ist die einzige Realität, die Realität überhaupt im seelischen Leben. Der gelebte Augenblick ist das Letzte, Blutwarme, Unmittelbare, Lebendige, das leibhaftig Gegenwärtige, die Totalität des Realen, das allein Konkrete. Statt von der Gegenwart sich in Vergangenheit und Zukunft zu verlieren, findet der Mensch Existenz und Absolutes zuletzt nur im Augenblick. Vergangenheit und Zukunft sind dunkle, ungewisse Abgründe, sind die endlose Zeit, während der Augenblick die Aufhebung der Zeit, die Gegenwart des Ewigen sein kann.

Der Augenblick aber wird ebenso als das Nichtige, das Vorübergehende angesehen, als das, worauf es gar nicht ankommt, als das bloße Mittel, das für ein Zukünftiges zu opfern ist, als ein Zeitmoment in dem endlosen Zeitverlauf, als das immer bloß Entschwindende.

Beides ist psychologisch wahr, aber mit dem Worte Augenblick wird an dem unter formalen Zeitbegriffe Identischen ganz Heterogenes, nämlich das Erfüllte und Leere bezeichnet. Das Zeitatom ist zwar nichts, der Augenblick aber alles. Nicht jederzeit hat der Mensch das Erleben des Augenblicks, zu allermeist macht er bloße Zeitmomente durch, die einem anderen dienen.

Wenn aber nun in selbstreflektierter Einstellung die Forderungen, den Augenblick als gleichgültig anzusehen, und die umgekehrte, im Augenblick alles zu sehen, sich gegenüberstehen, so ist dieser Gegensatz ein doppeldeutiger. Psychologisch gibt es zwei verschiedene Gegensatzpaare von Einstellungen: erstens steht dem Unterordnen alles Augenblicklichen unter ein imaginäres Zukünftige die leben-

dige Einstellung im Gegenwärtigen gegenüber; zweitens bekämpfen sich epikureische, ästhetische Verherrlichung des losgelösten Augenblicks und die Einstellungen, die im Augenblick auf ein Ganzes gerichtet sind. Dies ist näher auszuführen:

1. Die rational-reflexive Einstellung, welche zugunsten irgendeines Zukünftigen — das selbst wieder, wenn der Augenblick da ist, ein momentaner, realer Zustand wäre — alle Gegenwart als ein Mittel ansieht, jeden Augenblick im Dienste einer in der Zukunft zu erreichenden Leistung verwendet (im übrigen verachtet), läßt alles Leben von der Zukunft zehren, betrügt den Menschen um die Gegenwart, macht ihn unfähig — wenn wider Erwarten das, wofür alles in Dienst gestellt wurde, erreicht wird —, dieses Erreichte als selbständige Realität zu fassen und zu erleben. Immer wird wieder das Gegenwärtige unter Hinblick auf die Zukunft betrachtet, das Leben und Erleben immer als bloßes Mittel vernichtet. Niemals handelt es sich um eine erlebnismäßige Durchdringung von Gegenwart und Ziel, sondern die Gegenwart wird als Mittel im technischen Sinne erlebt, zerstört, preisgegeben in der Erwartung des zu Erreichenden. Dies zu Erreichende hat seinem Wesen nach durchaus endlichen Charakter, mag es nun eine Arbeitsleistung, ein Amt, eine Belohnung, ein Leben im Himmelreich sein. Gegen diese Vergewaltigung alles Erlebens zugunsten imaginärer, weil unerlebter Diesseitigkeiten richtet sich die oppositionelle Forderung: Lebe in der unbedingt in sich wertvollen Gegenwart, betrüge dich nicht um das Substantielle zugunsten einer Zukunft, lasse die unmittelbare Realität nie bloßes Mittel sein; mit einem Worte: Lebe! So schildert Dilthey Lessings Forderung: „Erfülle dich gegenüber einer das Leben gleich einem wertlosen Stoff Tag für Tag in Plänen und Erwartungen aufbrauchenden Gemütsverfassung, welche jeden gegenwärtigen Augenblick zum Mittel für einen zukünftigen machen möchte, mit dem selbständigen Wert jeden Tages."

2. Um etwas ganz anderes handelt es sich bei der Forderung von der Selbstgenügsamkeit des augenblicklichen Erlebens, das ganz in der zeitlichen Gegenwart beschlossen sein und aufgehen soll, bei der Forderung des Epikureers und Ästheten: Für den nächsten Tag gibt es keine Gewißheit, jeder Genuß ist mitzunehmen, über das Genießen hinaus hat der Augenblick nur imaginären Sinn, der ebenso betrügt wie das zum Mittel Machen für die Zukunft. Carpe diem. Hiergegen stehen als positive Kräfte, die mit jenem Betrügen zugunsten eines Zukünftigen gar keine Verwandtschaft haben, Einstellungen, welche Nietzsche meint: „Die Nichtachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen liegt im Wesen der großen philosophischen Natur." Es

kommt darauf an, in dieser vollen Realität, die ganz ergriffen wird, den Weg zum Unendlichen, Ideellen, Substantiellen zu finden, über die ganz in Besitz genommene Realität erlebnismäßig hinauszugehen, ohne sie zu verlieren. Die bloße sinnlich-reale Gegenwart vermag dieser Einstellung nicht Fülle und Befriedigung zu geben. Während die epikureische und rational-reflexive Einstellung bei der Gegenwart dabei und doch nicht dabei sind, weil sie an eine getrennte Zukunft oder an das Nichtige des Ganzen denken, sieht diese Einstellung in vollem Dabeisein durch die Realität hindurch. Wer nicht ganz in der Realität lebt und sie ergreift, vermag nicht zum Unendlichen als erfülltem Erlebnis zu kommen, aber alle augenblickliche Realität, alle zeitlich bestimmte Realität ist ein Stoff (nicht ein Mittel) für die Immanenzwerdung des Unendlichen (erlebnismäßig verstanden). Diese Einstellung auf das Unendliche bedarf aber einer gewisseren Veranschaulichung. Wir nennen sie die enthusiastische Einstellung, und charakterisieren sie im nächsten Abschnitt.

Der geschilderte Gegensatz ist treffend in Kierkegaards Formulierungen gezeigt. Der Epikureer sagt etwa: „Wenn man nur mitkommen, nur einmal eine Tour im Wirbel des Augenblicks mittanzen kann, so hat man gelebt, so wird man von den anderen Unglücklichen beneidet, die kopfüber im Leben vorwärtsstürzen ... so hat man gelebt, denn was ist ein Menschenleben mehr wert, als eines jungen Mädchens kurze Lieblichkeit"[1]). Ihm wird geantwortet: „Da predigt man den Augenblick .... so wird die Ewigkeit am besten durch lauter Augenblicke beiseite geschafft ... die Angst vor der Ewigkeit macht den Augenblick zur Abstraktion"[2]). Der Epikureer kann den Augenblick nur als einmaligen und losgelösten genießen, der auf das Ewige Gerichtete kann den Augenblick als Wiederholung und in Dauer erfahren[3]). —

Der Augenblick ist das Medium für alle Lebendigkeit und darum unendlich mannigfaltig an Gestalten, von den ärmsten bis zu den reichsten, von den einfachsten bis zu den verwickeltsten. Alles, was wahrhaft lebendig in uns wird, geht in Augenblicke ein, stammt irgendwie aus Augenblicken. Für den Beobachter gibt es den unmittelbaren, unreflektierten Augenblick, der den Gegensatz von Zeitmoment und Augenblick, von Unmittelbarkeit und Reflexion noch nicht kennt. Hier gibt es keine Problematik des Augenblicks und noch keine Erkrankung der Fähigkeit, augenblicklich sein zu können. Die Reflexion hebt erst die Unmittelbarkeit solchen

---

[1]) Kierkegaard, W. W. V, 102.
[2]) Kierkegaard, W. W. V, 151.
[3]) Kierkegaard II, 108, 116 usw.

Augenblicks auf, der es noch nicht wirklich, sondern es nur undifferenziert ist. Sie ist zunächst geneigt, den Augenblick alsbald für das Nichtige zu erklären, ihn als den gleichgültigen, bloß einzelnen Zeitmoment der langen Dauer des Zeitverlaufs unterzuordnen. Nun entstehen die Zustände, in denen der Mensch sich wieder nach der Fülle des Augenblicks sehnt, nun ist aber auch erst der Augenblick als etwas Positives da; jetzt gibt es erst auf Grund der Reflektiertheit eine eigentliche Bejahung des Augenblicks, ein Erfassen seiner Unergründlichkeit, seiner Unendlichkeit, seiner Schöpferkraft. So wird das Leben oft gelebt mit dem Bewußtsein, daß es auf die Augenblicke ankommt, wird gearbeitet, reflektiert, geleistet, gewagt in dem Bewußtsein der Vorbereitung jener Augenblicke, deren Qualität und Bedeutung ungewußt doch die hoffende Seele erfüllt. So ist dann das seelische Leben ein Pulsieren, in dem die höchsten Gipfel seltene Augenblicke, die Tiefen bloße Zeitmomente als Mittel sind. Dazwischen breiten sich alle Stufen der Lebendigkeit und der Nähe zum Unendlichen aus mit der Tendenz, möglichst nirgends bloße Zeitmomente, die absolut leer und nur Mittel sind, übrig zu lassen. Auf Grund solcher Erfahrungen wird durch die Reflexion hindurch schließlich der Augenblick mehr als der ganze endlose Zeitverlauf, wird er erlebt als über der Zeit, als erfüllt und erfüllend. Im Augenblick ist subjektiv erlebt die einfache Lebendigkeit der Vitalität und die lebendige Kraft dessen, was als metaphysische Idee sich einen dürftigen und abstrakten objektiven Ausdruck gibt. Nur was so im Augenblick lebendig ist, ist überhaupt da. Aber die ganze ungeheure Welt der Reflektiertheit wird Basis und Stoff, den Augenblick mit neuen Kräften zu erfüllen, hat für den lebendigen Menschen nur Sinn, sofern sie dies auch wirklich tut. —

Es ist für die Erfassung des psychologischen Wesens des Augenblicks, das man ja nur umschreiben, nicht bestimmen kann, zweckmäßig, gewisse Abnormitäten des Erlebens des Augenblicks zu sehen, die uns durch einen Mangel drastisch zeigen, was sonst da ist, aber in seiner Selbstverständlichkeit nicht bemerkt wird. Diese Abnormitäten beziehen sich zunächst auf die unmittelbare Lebendigkeit in den vitalen Sphären, aber ebenso, wenn auch problematischer, in den reflektierten Sphären.

Janet[1]) hat als „fonction du réel" die Zusammengehörigkeit einer Menge von Phänomenen beschrieben, die bei Nervösen häufig sind: Während sie sich ohne jede Störung mit dem Vergangenen, den Phantasieinhalten, dem Abstrakten beschäftigen können, sind sie

[1]) Janet, Les obsessions et la psychasthénie. Paris 1911.

unfähig, reale Entschlüsse zu fassen, die Angst des Augenblicks zu überwinden, auf die konkrete Situation aufmerksam zu sein, die reale gegenwärtige Welt, die sie objektiv wahrnehmen, subjektiv auch als wirklich zu erleben. Es entstehen die merkwürdigen Zustände, in welchen den Menschen alles Wahrgenommene als unwirklich, sie sich selbst als unwirklich erscheinen (nicht für das Urteil, das ungestört bleibt, aber für das Erlebnis). Die Gefühle und Instinkte sind nicht im Verhältnis zur realen Gegenwart, sondern unangepaßt, abwesend, als ob eine Spaltung zweier Welten da sei. Die „peinliche Apperzeption des Augenblicks" stört sie überall, wo sie sich einer Realität, die wichtig ist, eines Moments als eines gegenwärtigen objektiv bewußt werden. Tatsächlich mangelt ihnen dazu „der praktische Sinn". Entschluß, Verantwortlichkeit des Augenblicks ist ihnen unerträglich. Janet faßt viele der Phänomene zusammen als Ausdruck des Mangels der Fähigkeit zur „présentification", des Gewahrwerdens, der Lust am Augenblick, des Gefühls des Augenblicks.

Es handelt sich hier nicht um eine „Krankheit", sondern um hohe Grade dessen, was in jedem Menschen steckt. Der Augenblick hat in sich z. B. ein Moment der Angst. Wer ohne Angst, ohne das Gewahrwerden einfach maschinenmäßig, sicher lebt und handelt, als ob es garnichts wäre, der ist zwar „gesund", aber er entbehrt jener Reflektiertheit, die erst Augenblick und Zeitmoment als Gegensatz erlebt, die erst Voraussetzung des Geistes und der Lebendigkeit ist. In diesem Leben des Augenblicks ist die stärkste synthetische Kraft; Kierkegaard nennt sie den qualitativen Sprung, weil das Neue nie zu begreifen ist, nicht in Übergängen verfolgt werden kann, sondern da ist; dieses Neue ist nicht etwa nur das Neue eines Objektiven, sondern auch jeder lebendige Entschluß, der nur subjektiv ist und bleibt.

Bildlich läßt sich der Augenblick als erweiterungsfähig von dem engen Kreise gegenwärtiger sinnlicher Realität bis zu den unendlichen Kreisen religiöser oder metaphysischer Gegenwart auffassen. In beiden Extremen wird sehr lebendig das Gegenwärtige erlebt, aber je weiter die Kreise des Geistes gezogen sind, desto stärker die Forderungen des Geistes an sich selbst, auch das Weiteste gegenwärtig, augenblicklich zu sein und zu haben. So entsteht eine Spannung zwischen dem sinnlich-gegenwärtigen Bedürfnis der Situation und dem Drang zum Wirklichmachen des Weitesten. Und der Augenblick versagt immer wieder durch die Gewalt der sinnlichen Gegenwart. Welche Kraft das Geistige, das so leicht in abstrakter Form als Wissen, Wünschen und Sagen zugänglich ist, tatsächlich im Men-

schen psychologisch hat, zeigt sich nur an der Gewißheit und Zuverlässigkeit, in der es dem Augenblick immanent ist. Das ist so selten — die sinnliche Gegenwart, das Bedürfen, das sogenannte Temperament, die Affekte in ihrer Losgelöstheit vom Ganzen, die Ermüdung usw. beschränken und verunstalten immerfort die Kräfte—, daß eine Erscheinung solcher Art immer faszinierend auf uns wirkt. Schopenhauer ist hier tolerant und wenig erwartend, wenn er sagt:

„Auch auf das stärkste Gemüt dringt die vorliegende nächste Außenwelt, mit ihrer anschaulichen Realität gewaltsam ein ... Was der Außenwelt und sichtbaren Realität ihre große Gewalt über das Gemüt erteilt, ist die Nähe und Unmittelbarkeit derselben. Wie die Magnetnadel, welche durch die vereinte Wirkung weit verteilter, die ganze Erde umfassender Naturkräfte in ihrer Richtung erhalten wird, dennoch durch ein kleines Stückchen Eisen, wenn es ihr nur recht nahe kommt, perturbiert ... werden kann; so kann bisweilen selbst ein starker Geist durch geringfügige Begebenheiten und Menschen, wenn sie nur in großer Nähe auf ihn einwirken, aus der Fassung gebracht und perturbiert werden."

Diese Reihe zeigt Stufen der Macht, die die Weite des Geistes im Augenblick gewinnen und bewahren kann. Solche Reihe wird durch die vorige gekreuzt, welche Stufen der erlebten Realität, der spontanen Wirklichkeitslust und Entschlußkraft zeigte. Beide Reihen fallen so wenig zusammen, daß man z. B. beobachtet, daß einzelne Nervöse, die die geringste fonction du réel haben, doch dann, wenn der Zwang der äußeren Situation (z. B. bei einem Schiffsunglück) unmittelbare Anforderungen an sie stellt, gerade eine seltene Weite und Sicherheit ihres menschlichen Wesens und sogar erstaunlich schnelle Entschlußkraft zeigen. Jene unmittelbare Nähe und Gewalt der sinnlichen Gegenwart perturbiert in einzelnen Fällen gerade die nicht, welche sonst nirgends recht zum „Augenblick" als dem Realen kommen können.

C. Die enthusiastische Einstellung.

Auf allen bisher beschriebenen Einstellungen baut sich der Möglichkeit nach die enthusiastische auf. Es werden alle Grenzen überschritten, Blick und Gesinnung sind ins Grenzenlose gewandt. Dies Grenzenlose ist die negative Bezeichnung für etwas, das erlebnismäßig das einzig Substantielle ist gegenüber allem Relativen, Begrenzten, Gegensätzlichen des Einzelnen. In der enthusiastischen Einstellung fühlt der Mensch sich selbst in seiner innersten Substanz, in seiner Wesenheit berührt oder — was dasselbe ist — fühlt sich

ergriffen von der Totalität, dem Substantiellen, der Wesenheit der Welt. So tritt — hier als Beschreibung des Erlebens gemeint — eine innige Beziehung zwischen dem Wesenhaften in Objekt und Subjekt ein und eine Einstellung, die nahe Verwandtschaft zur mystischen Versenkung mit ihrer Aufhebung der Subjekt-Objektspaltung zu haben scheint. Zwar ist das Mystische ein Element der enthusiastischen Einstellung, doch der Enthusiasmus bleibt im ganzen innerhalb erhaltener Subjekt-Objektbeziehung, und der Enthusiasmus ist ein Bewegungsprozeß. Hierdurch besteht ein Grundgegensatz zwischen dem mystischen Erfülltsein und dem enthusiastischen Streben. Im Erfülltsein, wie es in der Ekstase der Mystiker oder in ihrem kontemplativen Versunkensein beschrieben wird, besteht volle passive Befriedigung, zeitlose Ruhe und Abgeschlossenheit. Im enthusiastischen Streben dagegen ist der Blick voll Sehnsucht und Drang vom augenblicklichen Zustand fortgewandt. Unbefriedigt, ruhelos, aber gleichzeitig erfüllt und hingerissen vom Geschauten bewegt sich die Seele, erlebt Rückfälle und neuen Aufschwung. Enthusiastische Liebe z. B. ist nur, wo Zweiheit ist, aus der zum Einen das Streben geht. Mystische Liebe ist gegenstandslos, die Einheit ist fertig gegeben, es ist nur eine Erfüllung da; es wird nichts mehr geliebt in diesem bloßen Liebesgefühl ohne Inhalt.

Immer bleibt der enthusiastischen Einstellung das Merkmal, daß alles ans Ganze gesetzt wird, daß das Opfer der eigenen Individualität (das aus allen begrenzten Einstellungen erlebnismäßig unbegreiflich ist) selbstverständlich wird, und daß jener einzigartige Seelenzustand mit Kraft lebendig ist, den Philosophen und Dichter immer wieder als Rausch, Schwärmerei, Liebe, Wahnsinn beschrieben haben.

Für die Deskription des enthusiastischen Erlebens steht im Mittelpunkt das Bewußtsein des ganz selbst Seins, ganz und restlos Dabeiseins, wie nie sonst, des eigentlichen zu sich selbst Kommens (wobei dieses Selbst gar nicht mehr das empirische Individuum ist), ein Gefühl des Offenbarwerdens, das Bewußtsein der Gemeinsamkeit mit etwas Unbedingtem, dann das Hingerissensein zu einem unnennbaren Ziele. Gegenüber der Selbstbehauptung in den früheren Einstellungen, sofern sie begrenzt und isoliert bleiben, steht die Hingabe, gegenüber dem Scheiden der Wege, dem Setzen von Grenzen das Übersteigen aller Grenzen, gegenüber der auf raumzeitliche Realitäten eingeschränkten Aktivität das Schauen und handelnde Erfassen außerirdischer Werte in den irdischen.

Eine nähere Analyse wird durch Detaillierung und Abgrenzung diese enthusiastische Einstellung sicherer zu bestimmen haben:

1. Enthusiasmus ist etwas Einheitliches und strebt zur Einheit. Gegenüber der Mannigfaltigkeit der begrenzenden Einstellungen und der Mannigfaltigkeit der enthusiastischen (nach dem Stoff, in dem sie sich auswirken) ist doch das Wesen der enthusiastischen Einstellung überall eines und dasselbe. Gegenüber allen anderen ist ihr gemeinsam die metaphysische Fundierung, die Inkommensurabilität an rationalen Kategorien, an Nützlichkeit, Erfolg, bloßer Realität: Ohne zureichend bestimmbaren „Zweck" (nicht ohne erlebten Sinn) opfert sich der Mensch im Enthusiasmus; er begeht, nach gewohnten Erwägungen beurteilt, „sinnlose" Handlungen. Gegenüber dem Leben in der Ruhe traditioneller Gewohnheiten, ohne die Gegensätze in der Welt zu spüren, gegenüber dem Leben in der inneren Unberührtheit bei allem oberflächlichen Tun in den begrenzten, relativen Sphären, wird das Leben in der enthusiastischen Einstellung überall im Tiefsten aufgewühlt und zugleich befestigt, in Liebe und Haß, in Verbindung und Kampf, in bedingungsloser Hingabe bewährt und gesteigert. Gegenüber dem Leben, sei es ohne feste Substanz, sei es ohne daß diese Substanz je berührt würde, bedeutet die enthusiastische Einstellung erst ein waches Leben, erst ein Leben im Ganzen und im Wesen.

Je nachdem wie man den Gegenstand der enthusiastischen Einstellung subjektiv oder objektiv zu erfassen sucht, ist die Ausdrucksweise für die Einheit des Enthusiasmus verschieden. Wer die enthusiastischen Kräfte aus den Ideen fließen läßt, sagt: Das „Ideenhafte" in Dichtung, Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Leben ist das Gemeinsame, das über alle Verschiedenheit der konkreten Sphären Verständnis und Verwandtschaft der Menschen mit sich bringt. Sie bedeutet die nächste Berührung ihres Wesens gegenüber der unüberbrückbaren Kluft, die zwischen ideenhaften und ideenlosen Einstellungen auch innerhalb — und gerade da am unmittelbarsten fühlbar — der einzelnen Sphären, zwischen Menschen, die objektiv „dasselbe" tun, besteht. — Wie die Ideen selbst als subjektive Kräfte oder subjektive Bedeutungen gefaßt werden können, so ist auch im Enthusiasmus bei aller Subjekt-Objektspaltung doch zugleich eine Einheit beider, ein Wechselverhältnis: im Erlebnis wird zugleich ein Objektives gefühlt, und alles Objektive ist doch unzureichend und nur da, sofern es vom Erlebnis und von der Kraft des Subjekts übergriffen wird.

Daß der Enthusiasmus, so mannigfaltig seine Gestalten sind, doch etwas in sich Übereinstimmendes ist, findet seinen Ausdruck

schließlich in dem bewußten Streben zur Einheit, die ihm eigen ist. In ihm besteht ein Drang, alles aufeinander zu beziehen, alles zu vermählen, nichts isoliert und zerflattert zu lassen, sondern alles an ein Ganzes zu binden. Was in Abgeblaßtheit die rationale Lehre von der einen Welt, der Aufhebung der Gegensätze, und was die bloß intellektuelle Schwärmerei für die Einheit ist, das ist im Enthusiasmus als Erlebnis und als Kraft der Synthese da.

2. **Enthusiasmus ist Selbstwerden in Selbsthingabe.** Die Selbsthingabe, Aufopferung des Ich, ist so vieldeutig wie das Selbst es ist. Inhaltlich wird die Mannigfaltigkeit erst in einer Konstruktion der Geistestypen deutlicher; hier seien einige Hinweise vorweggenommen. Bei der Selbstgestaltung der plastischen Natur sehen wir die Überwindung der Selbste zu einer Idee des Selbst, die aber nur als Prozeß wirklich ist; in der Selbstgestaltung des Heiligen wird jede Art des Selbst aufgegebeu. Eine Reihe von Arten der Selbstaufopferung wäre etwa:

a) Um überhaupt ein Selbstbewußtsein zu erringen, muß der Mensch sich gewagt haben. Er ist nur für sich existierend, wenn er das Risiko des Nichtseins auf sich nahm. Eine der Triebfedern des Duells in unserer Zeit ist in dieser Gesinnung zu suchen, die in all ihrer Primitivität doch etwas Wurzelhaftes ist, ohne welches die sublimierten Formen des geistigen selbstbewußten Daseins in der Luft schweben. Wer sein Leben bewußt wagt, erlebt eine einzigartige Freiheit. Dieses Wagen der Existenz gibt ein neues Bewußtsein des eigentlichen Selbst, das etwa der Krieger, der die Wahl hat, zu wagen oder sich zu drücken, enthusiastisch ergreift.

b) Die Verzweiflung an der eigenen Substanz und an der diesseitigen Welt findet in der Selbstabtötung in totaler Askese, schließlich im Selbstmord einen punktuellen Sinn, — wir werden unter den Wegen zum Nihilismus diesen Typus finden.

c) Der tugendhafte Pflichtmensch geht für die Richtigkeit der Grundsätze und Imperative in den Tod, meinend, in dieser Vernichtung seines Ich für Formales das Formale indirekt zum Siege bringen zu können. Er hat durch diese Selbstaufopferung das Selbstbewußtsein des guten Willens in seiner eigentümlichen Würde.

d) Gegenüber diesen Selbstaufopferungen, die streng durchgeführt unvermeidlich ohne Wirkung zum Untergang führen, die einfach auf das Leben, auf das konkrete Dasein in seiner Wirklichkeit zugunsten des „Richtigen", des punktuellen Sinnes, eines Formalen verzichten und dadurch einen relativ geradlinigen Weg gehen, kehrt auf sublimierterer Stufe die Selbstaufopferung des Wagens, des bloßen Risikos, nicht des sicheren Untergangs wieder. Die Aufopferung ist eine jeweils

völlige, aber tätige, gestaltende, eine solche, der es auf Gesinnung und Erfolg, nicht bloß auf die wirkungslose Gesinnung ankommt.

Alle diese Arten der Selbstaufopferung stehen in der Form des Enthusiasmus. So verschieden sie sind, die enthusiastische Einstellung ist daran das Gemeinsame.

Auch die enthusiastische Einstellung als Liebe erlebt die Selbsthingabe als eine Selbstvernichtung. Prägnant drücken es die von Hegel nach Rückerts Übersetzung zitierten Verse des Dschelaleddin Rumi aus:

> Es schauert Leben vor dem Tod.
> So schauert vor der Lieb ein Herz,
> Als ob es sei vom Tod bedroht.
> Denn wo die Lieb erwachet, stirbt
> Das Ich, der dunkele Despot.

Fragen wir, wohin denn diese Selbstaufopferung im Enthusiasmus gehe, so ist nur zu wiederholen, daß die Wege unvereinbar verschieden scheinen in der plastischen Selbstgestaltung und im Heiligentypus. Beide opfern jede Gestalt des Ich, der eine im Prozeß auf ein nie nennbares, nie formulierbares Selbst der diesseitigen, konkreten Wirklichkeit hin; der andere zu etwas nur Allgemeinem und zu Arten des Selbst in höheren, unserer Welt fremden Bewußtseinszuständen. Dabei wird jedes Selbst wieder im höheren Zustand vernichtet; ob schließlich etwas, und was schließlich da ist, ist dunkel und jedenfalls nicht in dieser Welt der Wirklichkeit. Beide sind trotz fortwährender Negation keine Nihilisten, insofern sie von positiven Erlebnissen ausgehen und in der Selbstvernichtung etwas erstreben, das — in welcher Sphäre immer — Bestand hat; während der Nihilist nur das Nichts will, das nicht mehr Sein. Charakteristisch hält Buddha, dem das Gegenüberstehen gegenüber dem Nichts nur eine zu überwindende Stufe auf dem Wege zum Nirvana ist, diesen Drang zum Nichts, zum Nichtsein, für bloße Begierde zum Leben mit umgekehrtem Vorzeichen und für etwas ihm ganz Fremdes. Der reine Nihilismus ist nicht enthusiastisch, sondern verzweifelt.

Das Paradoxe der enthusiastischen Hingabe ist, daß in dieser Hingabe der Mensch zugleich ein Selbst jeweils erst wird:

> Und so lang du das nicht hast,
> Dieses: stirb und werde,
> Bist du nur ein trüber Gast
> Auf der dunklen Erde.

3. **Der Gegenstand ist dem Enthusiasmus auf spezifische Weise gegeben.** Die enthusiastische Einstellung ist in Bewegung auf etwas hin, das heißt nicht, daß sie aktive Einstellung ist, sie kann vielmehr in der aktiven so gut wie in der kontemplativen und der reflexiven

Einstellung sich auswirken. Nennen wir jede Bewegung in der Seele ein Streben, so ist die enthusiastische Einstellung ein Streben. Doch kann dieses Streben so vollkommen innerlich sein, daß der gewöhnliche Wortsinn nicht mehr paßt: es ist eine Bewegung, die Erhebung, Aufschwung genannt wird, eine Bewegung nach oben.

Der Gegenstand, auf den diese Bewegung jeweils geht, so unendlich mannigfaltig er im Konkreten sein kann, ist auf eine spezifische Weise gegeben: er ist unmittelbar in die Totalität der Welt versenkt, durch einen Lichtstrahl vom Absoluten her durchleuchtet und mit ihm verbunden. In christlicher Ausdrucksweise: Der Gegenstand wird in Gott gesehen, nicht vereinzelt. Er wird nicht als Endliches, sondern als eingebettet in das Unendliche ergriffen. Die Einstellung geht daher auf das Ganze selbst. Da dieses als solches nie Gegenstand für die menschliche geistige Struktur sein kann, wird es intendiert durch einen endlichen Gegenstand hindurch, der so in einem eigentümlichen Schimmer steht, oder vielmehr dieser Schimmer des Absoluten selbst ist. Alles das ist Charakteristik des Erlebten; es will nur so gemeint sein, nicht als metaphysische Deutung. (Diese metaphysischen Begriffe von überall her aufzunehmen, erscheint für die psychologische Deskription berechtigt; sie sind Ausdrucksphänomene von Erlebtem, und das Erlebte wird am relativ klarsten durch diese Begriffe „als ob" es auch metaphysisch realiter so wäre, worüber hier niemals entschieden wird.)

4. **Enthusiasmus und Realität.** Die enthusiastische Einstellung kann nie gleichsam in der Luft schweben, sondern sie bedarf einer konkreten Sphäre als des Stoffes, in dem sie wirklich sein kann. Sie baut sich auf den Realitäten in aktiver, kontemplativer, reflexiver Einstellung auf. Es ist das Merkmal unechten Enthusiasmus, daß eine bloß die äußerlichen psychologischen Merkmale des Rauschzustandes wachrufende Negation alles Besonderen sich der Schwärmerei ohne Stoff, ohne konkrete Basis, ohne Durchdringung von Realitäten ergibt. Der Mensch betrügt sich um die Realität mit einem imaginären Enthusiasmus — aus bloßer Opposition ohne positive ideale Kraft, oder aus Nachahmung im Enthusiasmus „aus zweiter Hand", oder aus bloß triebhaftem, epikureischem Rauschbedürfnis analog dem Bedürfnis nach mystischen Zuständen und chemischen Narkotikas —, während der wirkliche Enthusiasmus nur in durchdringendem Erfassen und Erleben der Realitäten selbst möglich ist. Es sind z. B. die Ideen in den konkreten einzelnen Wirklichkeiten, nicht außerhalb derselben. Das Einzelne ist zwar Einzelnes und doch nicht ein bloßer Fall, sondern es wird dadurch, daß es im Ganzen ist, selbst absolut.

Der überall eine Enthusiasmus erscheint in vielen Arten je nach dem konkreten Stoff, in dem er die ideenhafte Durchdringung erreicht. Solche Typen sind: der Enthusiasmus in der metaphysischen Beseeltheit der aktiven Einstellung, im Kampf in der Geschlechtsliebe, in der wissenschaftlichen Arbeit, im künstlerischen Schaffen, in der Persönlichkeitsgestaltung usw. Überall wo der Enthusiasmus das schlechthin leitende Moment bildet, also wo in der Realität und für die Realität gelebt und doch alles gewagt wird, spricht man wohl von Heroismus: von heroischer Liebe, heroischem Kampf, heroischer Arbeit usw.

5. **Die enthusiastische Einstellung ist Liebe.** Das Wort Liebe ist von Denkern oft in diesem Sinne gebraucht worden. Da es aber im heutigen Sprachgebrauch in einem engeren Sinne üblich ist, von dem allerdings meistens irgendeine Beziehung auf den weiteren mitklingt, wurde zur Gesamtbezeichnung „Enthusiasmus" gewählt. Wie in allen Einstellungen der Enthusiasmus das eigentlich Lebendige ist, ebenso gilt allgemein, daß Leben Liebe ist. Was jene Liebe, z. B. den Eros Platons charakterisiert, ist zugleich Charakteristik der enthusiastischen Einstellung. Dieser Eros ist anschaulich zu konstruieren und nach Möglichkeit unverwechselbar zu machen[1]):

a) Die Liebe ist etwas Universales; es ist eine Bewegung in uns durch alles Konkrete hindurch (in die gegenständliche Welt und zu uns selbst zurückgewandt) in das Absolute und Ganze. In dieser Bewegung der Liebe leuchtet alles gleichsam auf. Es gibt nichts, das nicht in diese Bewegung hineingezogen werden kann; aber es ist keinem Menschen möglich, in sich diese Bewegung wirklich universal zu gewinnen.

b) Die Liebe läßt sich allen einzelnen Trieben gegenüberstellen. Sie ist darin den Trieben verwandt, daß sie gegeben, nicht zu erzwingen ist, daß sie vom Willen aus gesehen Material ist, daß sie wohl begünstigt, gepflegt und gehemmt, daß sie geformt, aber nicht gemacht werden kann. Auch darin ist sie den Trieben verwandt, daß sie Bewegung ist. Aber sie ist allen Trieben entgegengesetzt, insofern sie allein über das Individuum erlebnismäßig hinausgeht, nicht egozentrisch, nicht altruistisch, überhaupt nichts Einzelnes ist, keinen bestimmten Bereich empirischer Gegenstände oder ichbestimmter Funktionen hat. Liebe kann in den Trieben sich auswirken; sie erfaßt und formt die Triebe, die dadurch anderen Glanz und erlebten Sinn erhalten, der ihnen selbst nicht einwohnt.

[1]) Zum Folgenden vgl. Max Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, Halle 1913.



c) Alles kann Gegenstand der Liebe sein, aber alles ist für die Liebe auf spezifische Weise Gegenstand. Dies Spezifische ist:

1. Das Geliebte ist — wie für die Gegenstände der enthusiastischen Einstellung schon gesagt wurde — mit dem Absoluten verbunden. Das Geliebte ist im Ganzen eingebettet gesehen, oder nicht als Einzelnes, sondern als Ganzes gemeint. Es ist als Endliches im Unendlichen gesehen.

2. Das Geliebte ist als Geliebtes wertvoll. Es ist nicht so, daß das Wertvolle darum, weil es wertvoll ist, geliebt würde. Die Anerkennung geltender Werte als allgemeiner und das sich Richten nach ihnen ist das Gegenteil von Liebe. In der Liebe leuchtet alles auf, so daß es für den Liebenden der Wert überhaupt wird. Es sind nicht „Werte", die entdeckt würden in der Liebe, sondern in der Bewegung der Liebe wird alles wertvoller. Es wird ein Prozeß der Werterhöhung erlebt. Dies Wertvolle ist absolut konkret, nicht allgemein.

3. Das Geliebte ist immer Individuum. Individuum ist ein anderer Ausdruck für das absolut Konkrete. Die logische Kategorie des Individuums wird nur in der Bewegung der Liebe erfüllt. Sonst immer gleichgültig ist das Individuum nur für den Liebenden als Individuum und für alle anderen nur als zufällige Einzelheit, als ein Individuum unter vielen. Für den Erkennenden ist es Fall, für den Handelnden Mittel, für den Historiker wertbezogen und konstruiert, für den Logiker endlos und darum unfaßbar. Das empirische Individuum ist die Unendlichkeit, die vom Betrachtenden nie erschöpft werden kann. Das Individuum der Liebe ist eine ergriffene Unendlichkeit, die als solche nie Gegenstand des Betrachtens oder Erkennens wird.

d) Liebe und Verstehen. Zwischen Menschen ist Liebe zugleich das, was vieldeutig das vollkommene Verstehen heißt. An der Erfahrung ist kein Zweifel. Es ist, als ob ein Weg zur absoluten individuellen Substanz gefunden sei, aber nicht zu ihr als zu einer isolierten Monade, sondern als eingebettet in das Absolute überhaupt. Alles psychologische Verstehen begreift einzelne Zusammenhänge, stellt die Gesamtheit begriffener Zusammenhänge in einer Konstruktion der Persönlichkeit gegenständlich vor uns hin. Mag dieses Bild noch so reich, das Verstehen noch so vielseitig sein, es bleibt ein Abgrund zwischen diesem Verstehen, bei dem doch jeder Zusammenhang ein „allgemeiner" ist, und dem über all das hinausspringenden Verstehen der Totalität des Individuums. Diese Totalität ist nicht gegenständlich, wie Gegenstände des Erkennens. Sie ist für das gegenständliche psychologische Verstehen nur „Idee",

zu der in unendlichem Fortschritt das Verstehen sich hinbewegt. Das im subjektiven Erlebnis absolute Verstehen hat nicht einmal notwendig Zusammenhang mit psychologischem Verstehen im gewöhnlichen Sinne. Es braucht sich nicht formulieren zu können, es kann überhaupt das Eigentliche nicht mitteilen.

Wie die Liebe ist dies Verstehen kein ruhendes Verhalten, sondern Bewegung. Ist es auch auf das Absolute gerichtet, so ist es doch in der empirischen Beziehung zwischen Menschen — die ja überhaupt immerfort sich entwickeln — nur augenblicksweise als ruhend erlebt. Zwischen Menschen in der Zeit manifestiert es sich als ein liebendes Kämpfen der Seelen miteinander. Jede Gefahr wird gewagt, keine Grenze der Form, der Gewohnheit, der Rechte, der Grundsätze ist für immer respektiert, jede Distanz, so sehr jedes menschliche Leben miteinander überall Distanzen errichtet und fordert, wird irgendwann aufgehoben. Das Medium des Kämpfens ist nicht das Medium des formulierbar Allgemeinen, der gültigen Objektivitäten — wenn diese auch oft als Symbol, als vertretender Ausdruck dienen —, sondern das Allgemeine, das der „Geist" heißt. Es ist ein Kämpfen, in dem gegenseitig rücksichtslos an die Wurzeln der Seele gegriffen, alles in Frage gestellt wird, um zur absoluten Bejahung gerade dadurch zu kommen. Der Mensch allein kann sich selbst nicht so erfassen, sondern nur mit dem anderen, sich selbst im anderen; es ist ein Erfahrungsprozeß der Seelen voller Risiko (des Bruchs, der äußersten Entfernung, der Täuschung und Selbsttäuschung, der leeren Schwärmerei, der individualistischen Isolierung). Man weiß nicht, wohin das führt und ist doch bei allem immerfort vom vollkommenen Vertrauen der Liebe getragen, von diesem Vertrauen, das allein jene Gefahren möglich macht, ohne liebelos zu sein. Es sind in diesem liebenden Kämpfen keine Motive der Machtinstinkte (diese sind eine Gefahr, die augenblicklich die Liebe tötet), so sehr auch alle Kräfte entfaltet und eben gekämpft wird. Das Ziel dieses Kämpfens, das der Prozeß des Sichverstehens ist, bleibt immer dunkel. Es ist das Vertrauen zum Geiste, das Vertrauen, in dieser fortwährenden Beziehung zueinander in Hinblick auf Absolutes, das doch nie besessen wird, sich in dem Element des Wesentlichen, des Eigentlichen zu befinden. Diese Liebe im Verstehen macht das Leben nicht leicht, sondern schwer, aber damit gewichtig. Sie wirkt gestaltend und disziplinierend auf die Gesamtpersönlichkeit. Alles Einzelne dieses liebenden Verstehens ist nicht spezifisch, aber spezifisch ist die liebende Grundeinstellung, die die Abirrung in die Interessen der isolierten empirischen Individualität, der Machtinstinkte, der bloßen Gutmütigkeit usw. verhindert.

Der **Kampf** ist eine Grundsituation des Lebens. In der Welt als einer endlichen muß der Mensch als endliches Wesen kämpfen. Der Kampf ist erstens unbemerkt, als bloße **Auslese**, als Gewinnung von Vorteilen aus dem Verhalten, das sich direkt gegen niemanden richtet. Es ist zweitens **Kampf ums Dasein** (Erhaltung unter Begrenzung anderer) und **Kampf um Macht** (Ausbreitung des eigenen Daseins); dieser Kampf ist zerstörend oder assimilierend. Drittens ist der Kampf ein **Mittel der Liebe**: Man kämpft nicht um Macht, sondern um sich selbst und den andern innerlich zu wagen, daß wir durchsichtig, und daß wir zum Selbst werden. Dieser Kampf der Liebe weicht Krisen nicht aus. Ihm droht die Gefahr, daß der Mensch „aus Liebe" falsch hilft, erleichtert, herumhilft, wo nur ein rücksichtsloses Erfahren und Klären den Prozeß fördert. Hier wird in falscher Hilfe aus der Liebe bloße Fürsorge und Ritterlichkeit, die eine Überlegenheit der einen Seite bedeuten. Alle Liebe ist aber, wie sie im Kampf ohne Machtwillen ist, auch im Helfen ohne jene Form der Machtinstinkte, die als die Ritterlichkeit des Überlegenen für beide Teile so verführerisch zu sein pflegen. Der Kampf in der Liebe findet immer auf gleichem Niveau statt. Wo die Niveaugleichheit aufhört, findet irgendeine Form der Macht ihren Platz, hat der Liebe Kampf zugunsten eines Machtverhaltens ein Ende.

Zu sehen, daß Leben ein Kämpfen ist, ist für die Einsicht in unser Wesen wichtig, aber ebenso wichtig ist es, zu sehen, daß Kämpfen nicht immer Kampf um Macht, sondern auch in der Liebe wirksam und hier Kampf um Substanz ist, daß Kampf Ausdruck eines Prozesses der Intensivierung des Verstehens in der Liebe sein kann. Jesus soll gesagt haben, er sei nicht gekommen, Friede zu bringen, sondern das Schwert; Epikur dagegen soll gelehrt haben: nil beatum nisi quietum. Der Lehrer der Liebe lehrt den Kampf, der Lehrer der lieblosen Isolierung von aller Welt aber die Ruhe. Wer in gleichgültiger Lieblosigkeit existiert, ist für Toleranz allen Lebensstellungen gegenüber, wenn sie ihn selbst nur in Ruhe lassen. Wer liebt, kämpft in Verstehen unter Distanzlosigkeit, Aufdringlichkeit; aber wenn er auch intolerant ist ist er es ohne Gewalt, ohne Machtwillen, denn nur im gegenseitigen Infragestellen bei Erhaltung eines gleichen Niveaus, was äußere Gewalt und was die Macht intellektueller und anderer Begabungswerkzeuge angeht, nur im geistig-seelischen Kampf kann das Ziel des Verstehens und der Erfassung dessen, worauf es eigentlich ankommt, erreicht werden. Was Anwendung von Gewalt angeht, ist das liebende Kämpfen absolut tolerant entgegen der Intoleranz der Macht und der menschlichen Institutionen.

Das liebende Verstehen, dies absolute Verstehen der Liebe wird immerfort verwechselt mit anderen Verhaltungsweisen, wie z. B. dem psychologischen Verstehen und dem Mitleid. Es liegt ein Sprung zwischen diesen Einstellungen, während die bloß affektiven Phänomene, in denen sie erscheinen, durch Übergänge verbunden sind. Dadurch wird die Verwechslung nahegelegt und es besteht die Tendenz, daß Liebe sich in diese anscheinend verwandten Einstellungen umsetzt. Dieses Verwechselbare zählen wir ausdrücklich auf:

1. Das schon gekennzeichnete psychologische Verstehen, das Nachfühlen, Begreifen objektiviert den Menschen, macht ihn zu einem Gegenstand unter anderen, beraubt ihn seiner absoluten Individualität, überhaupt jeglicher Absolutheit. Auch das gesteigertste psychologische Verstehen ist kein liebendes Verstehen. Darum sträubt sich der Mensch im Bewußtsein der Substanz gegen das bloße psychologische Verstandenwerden, wenn damit irgendwie menschliche Beziehung verknüpft wird; er läßt es über sich ergehen, weil es ihn im wesentlichen nicht angeht, weil gar nicht er gemeint ist. Aber umgekehrt ist kein Zweifel, daß Liebe (und Haß) dieses psychologische Verstehen in Bewegung setzen. Das liebende Verstehen manifestiert sich immer wieder darin, daß irgendwelche verstehbaren Zusammenhänge objektiviert werden, die nun auch psychologische Einsicht bedeuten. Ja, psychologisches Verstehen ohne Liebe und Haß kommt nicht weit, kann nur reproduzieren, nicht neu sehen. Was psychologisch gesagt, begrifflich gefaßt wird, ist selbst nicht mehr liebendes Verstehen und kann ohne Liebe eingesehen werden. Aber in der Entstehung, in den Formen dessen, der es objektiviert hat, hat es den Schimmer von Liebe oder Haß. Dieses Verstehen ist daher selbst Medium für das liebende Kämpfen, aber etwas anderes, nicht dieses selbst.

Wo Liebe Gegenliebe wachruft (wozu immer die Tendenz ist), d. h. wo der Mensch den Menschen als absolut und als eingebettet in das Absolute nimmt und rückwendend dasselbe erfährt, da bedeutet alles Verstehen ein Lieben. Alles, was nach den Wertgegensätzen gut oder schlecht, edel oder gemein, schön oder häßlich, richtig oder falsch bewertet wird, wird in dem liebenden Kampfe gelegentlich erlaubt ohne Einbuße an Liebe. Denn der Zweck ist ja überall, die Bewegung zum Wertpositiven, die Verkettung mit dem Absoluten zu suchen. Daher ist die Liebe grausam, rücksichtslos und wird von echt Liebenden auch nur geglaubt, wenn sie so ist.

Darauf beruht es auch, daß in einer Einstellung der empirisch-egoistischen Triebe, welche die Liebe gleichsetzt mit Erleichtern, Bequemermachen, Helfen im Egoistischen, die verstehende Liebe sehr

unbequem, aufdringlich, angreifend empfunden wird, daß sie für diese etwas Feindliches ist und bekämpft wird. Diese triebhaft-egoistische Einstellung will von der Liebe Anerkennung des eigenen Seins, so wie es ist, Förderung der empirischen Bedürfnisse, Merkmale der Liebe des anderen sind ihr: Aufopferung für sie, Wertbejahung überall, rechtfertigen, entschuldigen, was man auch tue, solidarisch sein in jedem usw.

Umgekehrt gibt sich vermeintliche Liebe, die aber bloß Machtinstinkt im psychologischen Verstehen ist, als Liebe aus, indem sie jede Aufopferung, jedes Helfen, jede Mitwirkung im Realempirischen ablehnt mit den eben dargelegten Argumentationen; obgleich es doch selbstverständlich ist, daß wirkliche Liebe ihre Auswirkung auch im Empirischen hat; man wird die grobe negative Probe der Liebe daran immer machen können, ob im Realen (Helfen) das Selbstverständliche geschieht. Die Liebe manifestiert sich nur im Realen.

2. *Mitleid ist nicht Liebe*, wenn auch Mitleid ebenso wie psychologisches Verstehen eine Manifestation des liebenden Verstehens ist. Mitleid ist am Leiden des anderen selbst leidend, einerlei, welches Leid es ist. Das Mitleid hat nirgends Beziehung zum Absoluten, sondern ist bloß leidverneinend, es ist gar nicht auf das Individuum als Individuum gerichtet, sondern allgemein. Es ist darum entwürdigend für den, der davon getroffen wird, wird darum abgelehnt, wenn nicht in einer entwürdigten Einstellung das Erregen von Mitleid beim anderen einem Elenden noch Erregung seiner letzten Machtinstinkte verschafft (daß er nämlich, wenn er auch absolut ohnmächtig ist, doch durch Erregung dieser Mitleidsgefühle noch wirkungsfähig ist; daß er doch so noch sich zum Mittelpunkt einer Beachtung machen kann). Mitleid erregt ferner beim Mitleidenden das Gefühl der Überlegenheit, weil es ihm besser geht, weil er im Helfen seine Macht fühlt. Es ist der äußerste Gegensatz von Liebe, in Mitleid, allgemeiner Menschenliebe, blindem Helfen, wo überhaupt Leid ist, sich auszuschütten. Niemals meint man dabei ein Individuum, niemals ein Absolutes, immer sich selbst. Man bleibt in der Einstellung, der der Wertgegensatz Leid und Lust der absolute ist. Man liebt nicht, wenn und weil man mitleidig ist.

3. *Das Verstehen des anderen steht in Beziehung zu Verhaltungsweisen, die nicht Liebe sind*, wenn sie auch oft sich so geben: z. B. das *Erziehen*, das Bessernwollen des anderen. Als Erziehender übersehe ich Situation und Seele des anderen, bin ich der Überlegene, habe ich Macht, stehe ich nicht gleich auf gleich, bin ich nicht absolut offen auf Gegenseitigkeit, habe Pläne, die ich dem, auf den sie sich richten, so nicht sage. Das Erzieherverhältnis

ist ein im menschlichen Dasein (durch Alter- und Bildungsunterschiede und Qualitätsunterschiede der Menschen) unvermeidliches Verhältnis, in dem sich eine Art der Liebe auswirken kann, das aber selbst ohne Liebe Erfolg erzielt, soweit überhaupt Tätigkeiten ohne Liebe etwas — nämlich mechanisches, armes, unlebendiges — leisten können. Das liebende Verstehen hat als ein Element das Hinaufsteigern des Werts auf beiden Seiten, aber das Mittel ist nicht die Erziehung, deren Anwendung die Liebe sofort stört, sondern das kämpfende Infragestellen, die rücksichtslose Offenheit, das unüberlegene Sehen. Wer sich erzogen fühlt, fühlt sich um die eigentliche Liebe betrogen.

In der verstehenden Beziehung kann ich auf einen Menschen einen solchen Wertakzent legen, daß ich alles mir Wertvolle in ihn hineinsehe. Was Stendhal in der Liebe die Kristallisation nennt, das Umkleiden der Geliebten mit allen Werten, ist, sofern damit nicht jener Lichtstrahl vom Absoluten her gemeint ist, illusionär. Es ist keine Liebe, sondern der einseitige Prozeß der Wertanhäufung, der eines Tages mit dem Zusammenbruch dieses Kartenhauses endet. Diese Blindheit entspringt aus Bedürfnis, aus Trieben endlicher Art, sie ist passiv in ihrem Anhäufen, ohne Kampf, ohne Bewegung. Die Liebe ist hellsichtig. Wer liebend sich so illusionär angesehen fühlt, fühlt sich selbst nicht geliebt. Die illusionäre Umkleidung ist ein Feind der Liebe. Man liebt den Menschen mit seinen Fehlern, in seiner Wirklichkeit, die im Absoluten liegend gesehen und als Prozeß im Kampfe liebenden Verstehens erfahren wird. Man liebt kein ruhendes, endgültiges Etwas, kein Ideal, kein Sein. Das fertige Verstehen, für das ein Mensch gleichsam ein Götze geworden ist, dieses bewegungslose Verstehen eines scheinbar Ruhenden, immerfort so Daseienden ist kein liebendes Verstehen.

Es ist hier nicht der Ort, in extenso von der Geschlechtsliebe zu handeln. Es ist jedoch eine Tatsache, daß wenn von Liebe gesprochen wird, seit Plato auch immer an Geschlechtsliebe gedacht wird. Es ist Tatsache, daß die nächste Übereinstimmung der Geschlechtsliebe und der Liebe überhaupt, und daß unversöhnliche Feindschaft beider behauptet wurde. Darum ist es zweckmäßig, die hier liegenden Probleme zu formulieren. Denn hier werden weltanschaulich entscheidende Einstellungen begriffen. Vor allem ist es das Problem der Ausschließlichkeit in der Geschlechtsliebe, das einen weltanschaulichen Charakter hat.

In der Beziehung der Geschlechter kann man Sexualität, Erotik und „metaphysische" Liebe trennen. Die Sexualität

ist ein psychophysisches Feld, sie ist nur vital, polygam, nur Material, nicht Kraft einer Weltanschauung.

Die Erotik im engeren Sinne, die an sich mit Liebe nichts zu tun zu haben braucht, hat in dem Rausche, in der Kristallisation aller Werte um den Geliebten, in dem Schwunge etwas der Liebe Verwandtes. Aber — im reinen Typus der Erotik — ist das alles nur ein Aufschäumen von Bildern, die ebenso schnell wieder zerrinnen und vom Erlebenden dann oft genug für Illusionen gehalten werden.

Die Erotik hat etwas Ausschließendes in ihrer eigenen Sphäre: nämlich im Augenblick des Erlebnisses des Zeitlosen, dann in Eifersucht das Verlangen nach ausschließlichem Besitz mit den Motiven der Ehre, der männlichen Macht, der weiblichen Herrschlust. Aber im Zeitverlauf ist auch die Erotik ihrem Wesen nach polygam. Jenes schöpferische Feuerwerk wiederholt sich und vergeht. Geht das von beiden Seiten in gleichem Rhythmus, so ist es vorbei. Wenn nicht, wird Eifersucht, Ehre und Macht in Bewegung gesetzt und, wenn die bürgerliche Institution geworden ist, durch ein Sollen des Rechts und der Moral ein Ausschließliches hergestellt.

Sehen wir ebenso isoliert wie die Erotik nun die Liebe an, so ist die Liebe an sich universal, an kein Individuum ausschließlich gebunden. Das Merkwürdige ist, daß die Liebe an Stelle von Eifersucht, Machtbegier, Ethik und bürgerlicher Institution die Quelle des Ausschließenden der Erotik im Zeitverlauf werden kann. Wie die Liebe sich aller seelischen Materialien bemächtigen kann, so hier der Erotik und Sexualität. Die Liebe kann mehrere Individuen treffen, aber die Liebe in erotischer Sphäre, welche wiederum an sich polygam ist, wird hier zur ausschließenden Gewalt. Das ist ein erlebtes Faktum. Diese ausschließende Liebe ist vollkommen verschieden von Eifersucht, von Besitzwille, von Machtbegier und Ehrbegriffen. Entspringt aus den letzteren ein Würdegefühl der Selbstbehauptung, der Machterhaltung und Erweiterung, so aus der ersteren ein Sinngefühl metaphysischer Erlebnisqualität.

Die sexuelle Sphäre läßt sich als gleichgültig empfinden, die Funktionen läßt der Mensch als irrelevant einfach geschehen. Das Erotische ist für ihn Spiel und hat keine Konsequenzen für die Seele. In dieser Einstellung kann weder Eifersucht noch metaphysischer Sinn überhaupt Problem sein. Das scheint das Normale im Griechentum gewesen zu sein.

Oder die sexuelle und erotische Sphäre ist das Kreatürliche, das Verächtliche und Gehaßte, es ist an sich unter menschlicher Würde. Diese Sphären werden verneint. Es gibt in dieser Einstellung nur Liebe und für das Erotische bloße Askese oder eine kompromiß-

lerische äußerliche Gesetzlichkeit. Das war vielfach das christliche Verhalten.

Bemächtigt sich aber die Liebe der Erotik, so bekommt das Erotische eine Weihe und wird selbst eine Ursache zur höchsten Intensivierung der Bewegung der Liebe. Die Merkmale dieses Verhaltens sind: a) das Sträuben gegen das Erotische, die Unfähigkeit, sich frei erotischen Beziehungen zu überlassen, wie es griechisch wäre; b) die Abneigung gegen die Gesinnung der Askese bei faktischer Askese; c) die Priorität der Liebe, die erst sekundär zur Erotik führt und durch sie jene absolut individuelle und einmalige Fixierung erfährt, die unwiederholbar ist; d) das Bewußtsein, durch das Erotische gefesselt zu sein; das Bewußtsein der unendlichen seelischen Folgen der erotischen Beziehung, das sich aus den biologischen und bürgerlichen Folgen nicht zureichend begreifen läßt; e) das Erotische bleibt problematisch und steht immer wieder im Streit mit der Liebe.

Warum diese Ausschließung im Erotischen durch die Liebe kommt, ist nicht endgültig begreiflich. Man kann es deuten: Weil das Erotische und Sexuelle an sich als würdelos empfunden wird, kann es nur durch strengstes Gesetz Würde erhalten; dies Gesetz muß innerlich sein, und kann es nur werden durch die jede Distanz aufhebende verstehende Beziehung zwischen zwei Menschen; man ist ins innerste Heiligtum gedrungen und kann seine Menschenwürde nur erhalten, indem hier ein Absolutes gesetzt wird. Ferner: Wir können das Ganze (das Universum, Gott) wohl lieben, aber nicht in der Realität erfahren. Der Geist als Realität ist für uns nur Persönlichkeit. Wer diese weltanschauliche Grundstellung erfährt, kann als Letztes überhaupt nur die Persönlichkeit lieben. In der Realität ist diese Persönlichkeit ein endliches Wesen mit Wandlung und Tod. Geliebt ist sie Symbol des Unendlichen, Ganzen. Da wir von Symbol wohl als Betrachtende reden, das Symbol aber für den Erlebenden unmittelbar Realität ist, so kann der Erlebende nur eine Persönlichkeit so lieben, daß er in ihr ganz persönlich das Unendliche erfährt. Er liebt nicht das zeitliche Individuum, die endliche Persönlichkeit, wie derselbe Mensch für alle anderen da ist, er liebt — nur Platons Eroslehre erlaubt eine begriffliche Deutung — die Idee. Wie der Mensch sich selbst, so wie er sich sieht und weiß, nicht als ein Letztes empfindet, sondern als Erscheinung und Symbol, so auch den Geliebten. In der Liebe erfahren die beiden in der Bewegung in dieser Welt in der Gestalt endlicher Persönlichkeiten das Unendliche, die Idee, das Absolute. Dazu bedarf es der Ausschließung. Das kann nur einmal sein, wie das Absolute, denn sonst würde aus realer Erfahrung wirklich bloßes Symbolerleben mit Individuen, die sich aus-

wechseln ließen; es würde unernst, ametaphysisch. Nur einmal wird dieser Strahl vom Metaphysischen in den einzelnen Menschen erfahren. Das erstemal ist zugleich das einzige. Was ästhetisch die bloße Unwiederholbarkeit des ersten und die Fixierung an das erste Erlebnis ist, ist in diesem metaphysischen Erleben die Erfüllung durch das einmalige Absolute. Das Erotische ist die Kraft, an sich nichtig, die erst den Menschen in den Staub ziehen will, dann ihm dies leistet, was keine Zweckmäßigkeit, kein rationaler Sinn ihm geben könnte. Faktisch bleibt innerlich polygam, wer nicht diese Ausschließung metaphysischer Herkunft erfährt. Er kann — für nennbare Zwecke absolut endlicher Art — durch imperative Ethik, durch Bürgerlichkeit, durch Eifersucht Ausschließung herbeiführen, doch hat diese Ausschließlichkeit dann einen völlig anderen Sinn und bleibt ohne Absolutheit und Tiefe. Man kann dann antworten auf die Frage: Warum die Ausschließlichkeit sei, und damit hört der absolute Wert auf.

Da die Liebe universal ist, kann der Einwand erhoben werden, daß ihr eine einmalige Fixierung fremd sei. Das Ergebnis der eben versuchten Deutung der Geschlechtsliebe würde darum notwendig sein, daß der Mensch seine sonst universal gerichtete Liebe nur in der Geschlechtsliebe einmalig über alle sonst bestehenden Grenzen vertieft. Von der Beziehung der Geschlechter her bekommt die Liebe einen Charakter, der die Geschlechtsliebe zum entscheidenden Schicksal eines Menschen werden lassen kann. Daß es Liebe ist, zeigt sich darin, daß bei aller Ausschließlichkeit der liebende Mensch überall seine Liebe wachsen fühlt, daß Welt und Menschen ihm überall aufleuchten; aber doch so, daß die eine Persönlichkeit des anderen Geschlechts für ihn das Zentrum bleibt.

Fassen wir das Gesagte noch einmal in etwas andere Formeln: Die Sexualität ist wahllos, die Erotik ist zum mindesten polygam. Wie kann die Liebe beide in die Monogamie zwingen? In allem Enthusiasmus ist der Einheitssinn; von ihm her wird die Persönlichkeit geprägt, die enthusiastisch nur eingipflig existieren kann, den Willen als Instrument nutzend zur Begrenzung aller Leidenschaften und Triebkräfte in hierarchischer Ordnung. In einer Liebe kann die Liebe allein als Liebe gedeihen, sie wird sonst hoffnungslos zur Erotik, die noch so schwärmerisch, noch so berauscht sein mag; sie mangelt des Enthusiasmus und ist irgendwo skeptisch und kynisch. Von der Liebe her wird der Erotik und Sexualität, diesen Medien gesteigerter Lebendigkeit, keine Selbständigkeit gelassen. Sie werden als Medien der Liebe, der einen monogamen, gestaltet und geben ihr die einmalig fixierte Kraft und Tiefe. Soweit die vereinende Ge-

staltung nicht gelingt — und es gelingt niemals völlig —, steht Liebe in Kampf auf Leben und Tod mit Sexualität und Erotik, wobei dann oft die Liebe, selten auch Sexualität und Erotik, vernichtet werden. Wie Sexualität die Erotik zu stören vermag durch Übereile, Ungestaltetheit, Arhythmik, so stört Erotik die Liebe. Es ist ein Kampf zwischen diesen Sphären, wobei Sexualität und Erotik untereinander wohl oft, alle drei zusammen wohl nur in seltenen Glücksfällen eine lebendige Synthese eingehen.

Das unergründliche Erlebnis im Enthusiasmus der Liebe, daß das endliche Einzelindividuum das Absolute und Eine wird, findet seine Formulierungen nicht nur durch platonische Ideenlehre, christliche Gottbeziehung, sondern kann in anschaulichen Symbolen ausgedrückt werden, deren Sinn zwischen metaphysischem Glauben und bloßem Symbol eigentümlich schwanken mag. Goethes Worte über seine Liebe zu Frau von Stein sind hierfür typisch:

„Ich kann mir die Bedeutsamkeit — die Macht, die diese Frau über mich hat, anders nicht erklären als durch die Seelenwanderung. — Ja, wir waren einst Mann und Weib! — Nun wissen wir von uns — verhüllt, in Geisterduft. — Ich habe keinen Namen für uns — die Vergangenheit — die Zukunft — das All[1])." Aus derselben Zeit stammt das Gedicht an Frau von Stein, in dem die Worte stehen, die das rätselvolle Durchsichtigwerden im liebenden Verstehen zum Ausdruck bringen und die dasselbe Symbol der Seelenwanderung benutzen:

> Warum gabst uns, Schicksal, die Gefühle,
> Uns einander in das Herz zu sehen,
> Um durch all die seltenen Gewühle
> Unser wahr Verhältnis auszuspähen?
> . . . . .
> Sag', was will das Schicksal uns bereiten?
> Sag', wie band es uns so rein genau?
> Ach, du warst in abgelebten Zeiten
> Meine Schwester oder meine Frau.
> Kanntest jeden Zug in meinem Wesen,
> Spähtest, wie die reinste Nerve klingt,
> Konntest mich mit einem Blicke lesen,
> Den so schwer ein sterblich Aug' durchdringt.

Von der Charakteristik der Liebe in der besonderen Gestalt der Liebe der Geschlechter kehren wir zur allgemeinen Charakteristik zurück. In der enthusiastischen Liebe gibt es einen polaren Gegensatz der Arten, der hier, wie sonst in dem Verhältnis zum Absoluten, seine Wurzel darin hat, ob der Liebende aus der Einheit heraus, in der er das Individuum im Absoluten liebt, sich auf die eine Seite

[1]) Brief an Wieland. April 1776.

stellt: entweder mit einem Sprung seine Liebe dem Absoluten zuwendet und das Individuum, das Konkrete übersieht, oder so im Individuum sich verankert, daß das Absolute in diesem vollständig aufzugehen scheint, beide zusammenfallen und das Individuum nicht mehr eingebettet im Absoluten, sondern selbst ganz das Absolute ist, über das hinaus nichts ist. Der eine liebt aus der Welt hinaus und vergißt die Welt, die Realität; der andere liebt in der Welt und vergißt das Absolute. In Formeln objektiviert kann sich der erste auf die Platonische Eroslehre berufen, in der die Ideen, nicht Individuen geliebt werden, der letztere dagegen auf die moderne Formel, er liebe das Individuum als Individuum.

Dieser Gegensatz, aus dessen Synthese die echte Liebe besteht, stellt sich in mannigfachen Gestalten dar. Allen Gestalten wird gemeinsam sein, daß es ernst ist, daß es sich nicht um die billige Gemütsbewegung passiver und folgenloser Art handelt, die sich wohl fälschlich Liebe nennt; die Folgen der Liebe in der Struktur des Menschen, in seinem Leben und Handeln, im Schicksal sind überwältigend; es ist ein Entweder-Oder, ganz oder gar nicht. In der Realität des Daseins des liebenden Menschen zeigt sich die Liebe also auf alle Fälle. Entgegengesetzt aber ist ihr Verhalten zur Realität. Dem liebenden Verstehen, das ganz auf das überirdische Absolute abgestellt ist, kommt es auf Handeln und auf die Folgen und die Ereignisse in der Welt nicht an. Dem liebenden Verstehen in der Welt sind aber gerade die Erfolge, die Konsequenzen wichtig. Tätig, eingreifend sind beide. Der eine ist im Akt der Liebe, der ihn und für ihn den anderen ins Absolute erhebt, befriedigt, sieht vielleicht auch staunend und ratlos an, was für Unheil daraus im Laufe der diesseitigen Realitäten entstehen mag, stößt sich aber nicht daran, sondern macht es weiter so. Er fühlt sich in Gottes Hand, empfindet sich darum nicht als anmaßend; das Wesentliche ist geschehen, auf die diesseitige Welt kommt es nicht an.

Die Liebe in der Welt stößt sich, kontrolliert sich stets an den Folgen, die in der Realität eintreten, lernt, erfährt, wandelt sich, empfindet tiefe Schuld, fühlt Hemmungen aus Mangel an Wissen und Überblick. Die echteste Liebe kann im Handeln unsicher werden, gerade weil sie im Handeln die Realität wichtig findet und sich in dem Kollidieren mit ihr entwickelt und bereichert.

Die Liebe, die aus der Welt heraus tritt, ist in echter Form eminent selten (z. B. Franz von Assisi), sie formalisiert sich schnell, sie ist Auflösungsprozeß, sie hat Tod zur Folge. Der Gegensatz zwischen der Gebärde der helfenden Liebe und dem Elend, das faktisch angerichtet wird, ist grotesk.

Der eine liebt alles und alle (Franziskus), der andere nur ein Individuum. Doch strahlt von hier die Liebe über alles irgendwie aus.

Ein Mädchen verliert den Geliebten, dem sie als einzigem auf jene absolute Weise verbunden war, durch den Tod — es kann jede eigentlich erotische oder sexuelle Beziehung noch gefehlt haben —, sie verändert sich, auch körperlich, ist tätig, gütig, liebevoll gegen alle und doch wie in einer anderen Welt. Sie ist streng und doch überall helfend, aber niemand ist seitdem von ihr als Individuum getroffen. Sie ist faktisch in jener einmaligen Verbindung, die sie festhält in einem anderen Dasein, sie aber nicht hindert, ja vielleicht treibt, in dieser Welt als Helfende, Sorgende, Gütige ihr Leben tätig zu Ende zu führen.

In diesem Falle ist die Erscheinung ähnlich der des alles Liebenden. Nur daß hier im Zentrum die Liebe zum konkreten Individuum steht (wie jene heiligen Liebenden sie vielleicht durch ganz konkrete Jesusliebe ersetzten). Die menschliche Liebeskapazität ist bei aller universalen Tendenz begrenzt. Jeder kann nicht jeden lieben. Solche Liebe würde selten mit Gegenliebe beantwortet, ja abgelehnt. Falls die Liebe dieses Zentrums entbehrt und sich dem Absoluten zuwendend nirgends mehr das Individuum, sondern alles liebt, so entsteht der Auflösungsprozeß, das Zerfließen, die Gestaltlosigkeit; und dabei wird niemand im echten Sinne der Liebe geliebt. Jeder einzelne kann durch andere ersetzt werden. Die Liebe trifft den, der gerade in Berührung mit dieser wahllosen Liebe kommt, zufällig. Das Zugrundegehen solcher Liebender kann nur durch Voraussetzungen materieller Art von anderswoher, durch Institutionen, wie sie nicht jederzeit in der Geschichte vorhanden sind, aufgehalten werden (Mönchtum, Heiligenwesen).

Schließlich zieht sich diese Liebe außerhalb der Welt auch von dem wahllosen Austeilen der Güte und der Hilfe zurück und wird ganz außerweltlich als ein mystischer, bewegungsloser Zustand, als akosmistische Liebe, die zwar noch diesen Namen aber mit der enthusiastischen Bewegung nichts mehr gemein hat. Der enthusiastischen Liebe als einem Prozeß, einem Werden, steht die mystische als ruhende Vereinigung gegenüber; der enthusiastischen Liebe, die in Zweiheit auf ein Objekt gerichtet ist, steht die mystische gegenüber als gegenstandsloses Liebesgefühl.

Alle enthusiastische Liebe hat, wo auch in der menschlichen Geschichte sie auftaucht, etwas Verwandtes. Und doch ist ihre Gestalt so verschieden, weil sie in ihrem Ausdruck jederzeit gewissen formulierten Weltanschauungen unterliegt, durch die zur Manifestation des unsagbaren Absoluten irgendwelche Ziele von der Liebe intendiert

werden: das Himmelreich, das ewige Seelenheil, der Aufschwung zum Einen, die ethische Selbstgestaltung, die Erkenntnis der Ideen, die Einrichtung in dieser Welt mit dem Sinne der Kettung an ein Absolutes usw. Es sind nicht eigentliche Willensziele, vielmehr ist es der formulierte — nie zureichend formulierte — Sinn der Bewegung der enthusiastischen Liebe, der zugleich diese begrenzt, diszipliniert und die Tendenzen zur Verengung und Formalisierung mit sich bringt.

6. **Die enthusiastische Einstellung ist die Einstellung des Schaffenden.** Der Schaffende ist auf ein Ganzes in die Unendlichkeit gerichtet. Ihn beherrscht ein Einheitswille unter der Idee. Der Vorgang des Schaffens ist selbst ein für die Analyse in der Unendlichkeit liegender, darum ewig rätselhafter Prozeß. Die Schöpfung vermittelt für den Rezeptiven wiederum eine Richtung zum Ganzen und zum Unendlichen. Das Greifbare im Sinnlichen ist als solches endlich, aber vermöge seines Hinleitens auf ein Unendliches ist es Symbol in der Kunst, Fragment eines Weges in der Wissenschaft, Metaphysik in der Philosophie.

Dem Schaffen steht das Können, der Schöpfung die Leistung gegenüber. Eine Lehre von den Begabungen ist keine Lehre vom Schaffen. Ohne Begabungen kann sich kein Schaffen auswirken. Aber Begabungen allein führen nur zu Leistungen (des Geschmacks, der Methode, des letzthin Lernbaren und Definierbaren, des Endlichen und restlos Analysierbaren).

Im Schaffen entsteht etwas qualitativ Neues, nicht in Kontinuität, sondern durch einen Sprung. Jedoch ist dieses Merkmal nicht genügend zur Kennzeichnung des Schöpferischen; auch z. B. in den chemischen Prozessen entsteht qualitativ Neues durch einen Sprung. Man könnte das Schöpferische im positiv Wertvollen finden, also das qualitativ Neue, das wertvoll ist, eine Schöpfung nennen. Doch ist der Wert nur ein Akzent, der auf die Sache gesetzt ist, er macht das Wesen nicht deutlicher. Gegenüber dem chemischen Prozeß, der durch Gesetze erkennbar und konstruierbar ist, ist die Schöpfung durch kein Gesetz zu erreichen. Die Schöpfung ist absolut individuell, aber nicht als ein Individuelles auch erkennbar, sondern nur anschaubar. Sie mag Endliches und Lehrbares zum erstenmal in die Geschichte treten lassen, eingebettet ist dieses Endliche in ein Unendliches, das ein Einzelnes aus sich heraussetzte.

Das Schöpferische ist als Schöpferisches unerkennbar, erkannt wird nur das Einzelne, Endlichgewordene, welches in ihm zutage tritt. Das Schöpferische ist ein Grenzbegriff, wie Leben und Enthusiasmus. Was aber fur die ratio Grenzbegriff ist, ist für die nicht rationalisierbare Anschauung Substanz und Wesen.

Unter den abgeleiteten Gestalten des Enthusiasmus kann es keine Verabsolutierung geben, denn es ist das Wesen der enthusiastischen Einstellung, von vornherein unbedingt, total, also als Erlebnis absolut zu sein. Jedoch sind abgeleitete Gestalten auch hier häufiger als die substantiellen. Vor allem die Formalisierung führt zu Verwechslungen. Da die enthusiastische Einstellung im einzelnen Augenblick in der Form gesteigerten Affektlebens sich kundgibt, liegt die Verwechslung von enthusiastischer Einstellung und gewissen Affekten nahe. Man kann den Berauschten, den sich Verlierenden, der sein Ich zunichte werden läßt, den Beseligten — wodurch es nun sei — für enthusiastisch halten.

Etwas, das der enthusiastischen Einstellung ähnlich sieht, kann man in gesteigertem Affekt aller Art, im Alkoholrausch, in typischen psychotischen Zuständen, in Ekstasen hysterischer, epileptischer und anderer psychotischer Art beobachten. Der körperliche Ausdruck des Verklärtseins ist gerade hier in Übersteigerung zu sehen. Diese der Genese nach sehr verschiedenen Zustände erfordern zur Auffassung das Bewußtsein folgenden Gegensatzes: Das enthusiastische Erleben steht entweder in vollster und allseitiger Beziehung zur Gesamtpersönlichkeit, aus dessen Leben es in fortwährenden verständlichen Zusammenhängen herauswächst und — unter den typischen und unvermeidlichen Schwankungen — als Bewegung bestehen bleibt; oder das enthusiastische Erleben überkommt den Menschen, ihm — soweit verstehbar — bis dahin fremd, aus Quellen, die allein der kausalen Betrachtung außerbewußter und leiblicher Zusammenhänge zugänglich sind. Die psychotische Genese entscheidet zwar noch nicht über die Art, den Inhalt, den Wert dieses enthusiastischen Erlebens. Es kann zugleich aus der Gesamtpersönlichkeit entsprungen sein und nur psychotische Form annehmen; es kann in verständliche Zusammenhänge des weiteren Lebensablaufs treten. Aber es kann, wie gewöhnlich, auch restlos verschwinden und ohne Beziehung zur Persönlichkeit bleiben. Man wird bei der nur zuschauenden Auffassung meistens geneigt sein, bloß das Formale der eigentümlichen Affekte, nicht die Substanz der enthusiastischen Bewegung zu sehen.

Auch ganz außerhalb aller unverständlichen psychotischen Kausalketten bleibt in der äußerlichen Verwandtschaft der Form des Affekts ein polarer Gegensatz zwischen dem Substantiellen des Enthusiasmus und dem bloßen Rausche, der der Persönlichkeit nur oberflächlich anhaftet, zwischen der besonnenen, disziplinierten Ergriffenheit, die gar nicht die höchsten Grade des Affekts zu erreichen braucht, und der Ekstase, in der der Affekt hemmungslos alle Grenzen überschreitet.

Dieser Gegensatz des ideenhaften Enthusiasmus, der überall gestaltend ist und in die Kontinuität eines persönlichen Werdens eintritt, und des Rausches, der nichts gestaltet und die bloße psychologische Form ohne die Substanz ist, kennzeichnen folgende Formeln: Der Enthusiasmus ist sachlich fixiert, lebt im Endlichen

auf ein Ganzes gerichtet, der Rausch vergißt alle Sachen und Wirklichkeiten. Der Enthusiasmus entwickelt in sich Kräfte von Maß und Besonnenheit, der Rausch ist unberechenbar maßlos. Der Enthusiasmus ist trotz allen Überwindens und Opferns treu, denn in ihm sind Realität und Antinomien gesehen und die Relativitäten des gegenständlichen Daseins ideenhaft durchdrungen. Der Rausch ist treulos, weil unsachlich; er ist illusionär ohne Beziehung zur Realität. Der Mensch verläßt plötzlich eine Sache, die eben Gegenstand seines Rausches war, sie nun wegwerfend; er ist außerhalb des Rausches leicht Verächter der Wirklichkeit oder beziehungslos ein klarer Realist ohne Idee. Der Enthusiasmus wagt das Selbst in einer Idee, hat Opfermut. Im Rausch besteht ein zielloser Opferdrang, der sich seinen Zweck erst sekundär sucht. Der Enthusiasmus tendiert dazu, dauernde Beseelung der Persönlichkeit zu werden, der Rausch ist seinem Wesen nach etwas Zeitweises, das kommt und geht und Öde zurückläßt. Der Enthusiasmus hat Glauben, der Mensch des Rausches muß sich selbst beweisen und beweist sich etwa durch Opfern aus bloßem Opferdrang.

Der Rausch kann als Schwärmerei einen Fanatismus entfalten. Während der Enthusiastische hartnäckig in der Festhaltung der Ideen, aber lebendig in der Apperzeption des Neuen, in der Assimilation der konkreten Situation ist, ist der Schwärmer zu einem merkwürdigen Fanatismus fähig: Er fährt sich fest in einer bestimmten formulierten, d. h. einer fixen Idee, er kettet sich an einen Menschen als Autorität (Meister, Prophet), unterwirft sich Formeln und Bindungen, die ihn der Freiheit und der enthusiastischen Bewegung berauben, ihm dafür Haltung und Festigkeit geben. In seiner Vernageltheit ist dieser Schwärmer der Potenz nach enthusiastisch, ohne es doch zu sein, er ist nur exaltiert, aber darin isoliert und ohne Prozeß. Zwar geht er Kommunikationen ein mit seinem Kreise, aber, verglichen mit lebendiger persönlicher Kommunikation bleibt das abstrakt. Zwar legt er sich auf einen Menschen als Führer fest, aber dieser Mensch ist als Persönlichkeit eigentlich letzthin gleichgültig. Zwar hat er Ehrfurcht vor dieser Persönlichkeit, aber doch hat er keine Ehrfurcht vor dem Lebendigen, sondern in einer typischen Wendung hat er extremen Mangel an Ehrfurcht außerhalb der fixierten Sphäre. Zwar hat er einen Schein von glaubendem Selbstbewußtsein, wie der Enthusiastische, aber es ist in Wahrheit ein Selbstbewußtsein von außen her, das in wunderlichen Hochmut gegen alle umschlägt, die nicht der fixen Idee gehorchen, nicht dem Meister anhängen oder der Genossenschaft angehören.

Zweites Kapitel

WELTBILDER

Sofern die Seele in der Subjekt-Objektspaltung existiert, sieht die psychologische Betrachtung vom Subjekt her Einstellungen, vom Objekt her Weltbilder. Die Weltbilder zu beschreiben, heißt die Arten, Richtungen und Orte des Gegenständlichen überhaupt festlegen. Es wird eine Übersicht über etwas erstrebt, das an sich das Gegenteil des Psychischen ist. Weltbilder sind keine Existenzsphären, wie Einstellungen und Geistestypen. Sie sind an sich nichts Psychisches, sondern Bedingungen und Folgen der seelischen Existenz. Erst wenn sie von den Kräften der Geistestypen aufgenommen sind, werden sie zu Elementen des Lebens. Ich kann alle Weltbilder als Bilder vor mir haben, sie denken und doch zugleich ohne sie existieren. Sie sind bloße Inhalte und nur der Potenz nach von psychologischer Bedeutung.

Es besteht die Absicht, in psychologischem Interesse einen konzentrierten Überblick über die möglichen Typen der Weltbilder zu versuchen. Nicht das Einzelne, nicht eine enzyklopädische Erfüllung wird erstrebt, sondern die fundamentalsten Unterschiede und Prinzipien sollen fixiert werden. Es entsteht ein Grundriß, der vereinfachend und gewaltsam ist. Man kann zweifeln, ob ein solcher Versuch Sinn hat. Läßt man ihn überhaupt zu, so muß auch die formende Stilisierung erlaubt sein.

Unter dem Weltbild verstehen wir also die *Gesamtheit der gegenständlichen Inhalte*, die ein Mensch hat. Den Menschen als das Zentrum sehen wir gleichsam in einer *Kreisperipherie*: Vom Menschen her sehen wir in den Einstellungen Funktionen, die sich des Gegenständlichen bemächtigen, die Peripherie ist diese Welt des Gegenständlichen, in die der Mensch in der Subjekt-Objektspaltung eingeschlossen ist. Oder wir können das Weltbild das *Gehäuse* nennen, in das das seelische Leben teils eingefangen ist, das es teils auch selbst aus sich zu schaffen und nach außen zu setzen vermag.

Wir leben immerfort in einem solchen Gehäuse. Den äußersten Horizont unseres Weltbildes halten wir ganz unwillkürlich für einen absoluten. Unser Weltbild ist uns immer irgendwo und irgendwie letzthin selbstverständlich. Und mögen wir auch noch soviel Einzelnes als relativ erkennen, wir leben doch mit dieser Selbstverständ-

lichkeit schließlich irgendwie in einem Gehäuse, aus dem wir nicht hinausspringen können. Unwillkürlich setzen wir den Teil der Welt, den gerade wir als Weltbild besitzen, für das Ganze. Wohl vermögen wir über unser erlebtes Weltbild mit dem Wissen hinauszudringen, aber dann macht uns auch unser Wissen unwiderstehlich vorurteilsvoll: Was darüber hinaus liegt, das sehen wir nicht, weil wir es nicht einmal ahnen.

Für die psychologische Betrachtung, in der immer das paradoxe Bestreben ist, aus dem eigenen Gehäuse hinauszutreten, um alle Formen der Gehäuse gleichsam als Außenstehender zu überblicken, kommt es darauf an, jedes Gehäuse, in dem wir leben, in Frage zu stellen und nicht selbstverständlich zu finden, sondern umgekehrt vorauszusetzen, daß es nur eine Möglichkeit unter anderen sein werde. Es kommt darauf an, das einzelne Weltbild als charakteristischen Typus zu erfassen, es in seinen Eigenschaften und Möglichkeiten möglichst präzise zu beschreiben. Dazu ist nötig, nicht nur äußerlich wissend sich Stoff an Inhalten intellektuell anzueignen, sondern sich in die weltbildartigen Gehäuse innerlich vergegenwärtigend, verstehend hineinzuversetzen.

Diese Aufgabe einer verstehenden Psychologie der Weltbilder, die Welt, in der Menschen leben, nicht nur gedanklich zu wissen, sondern verstehend nachzuerleben, ist keineswegs ohne weiteres leicht. Man will isolieren und trägt doch immer wieder Voraussetzungen aus anderen Weltbildern mit hinein und trübt den reinen Typus. Am instruktivsten ist es, sich die verabsolutierten einzelnen Weltbilder zu vergegenwärtigen. Da faktisch viele Menschen nur in Ausschnitten der uns theoretisch bekannten Weltbilder leben, suchen wir uns diese Ausschnitte recht lebendig vorzustellen. Man ist doch aber unwillkürlich immer geneigt, das eigene Wissen, das eigene Weltbild auch beim anderen als irgendwie vorhanden anzunehmen, das eigene Gehäuse, das einem so selbstverständlich ist, auch beim anderen vorauszusetzen. Man irrt auf beide Weisen: Dadurch, daß man etwas erwartet, was gar nicht da ist, und dadurch, daß man, was da ist, nicht sieht, weil man unwillkürlich das eigene Weltbild immer wieder in den anderen überträgt.

Wenn wir die Weltbilder als die „Gehäuse“ psychologisch betrachten, so haben wir die Vorstellung, daß die Weltbilder auch subjektive Eigenschaften haben, daß sie verschieden sein können, ohne daß einem von ihnen der Vorzug gegeben werden müßte. Ist man beherrscht von dem Gegensatz des Richtigen und Falschen, so wird man diese psychologische Betrachtung identifizieren mit einer solchen, die alles für falsch, für Täuschung hält. Jedoch die Lage ist nicht so

einfach. Das psychologische Denken befindet sich hier in einer Spannung: Einerseits ist jedes Weltbild, das der Mensch hat, eine individuelle Perspektive, ein individuelles Gehäuse, das als Typus, aber nicht als das absolut allgemeine Weltbild generalisiert werden kann. Andererseits setzen wir immer die Idee eines absoluten, allgemeingültigen, allumfassenden Weltbildes, oder eines hierarchisch geordneten Systems der Weltbilder voraus. Von diesem aus betrachtet ist ein besonderes Weltbild eines einzelnen Menschen eben „perspektivisch" in bezug auf dieses allgemeine Weltbild, oder ist es ein „Ausschnitt" aus dem ganzen Weltbild. Dem generellen Weltbild treten die mannigfaltigen persönlichen, lokalen, zeitbedingten, völkercharakteristischen Weltbilder gegenüber. Sofern die Weltbilder objektivierte Kräfte, Schöpfungen des Menschen sind, sind sie subjektiv, sofern aber mit jedem solchen Akt der Mensch in eine eigengesetzliche Welt des Allgemeinen hineinwächst, sofern er von dem, was er gebildet hat, sofort auch beherrscht wird, ist jedes Weltbild zugleich objektiv.

Sofern man Weltbilder psychologisch betrachtet, ist man also selbst abhängig vom eigenen Weltbild, das doch allein den Maßstab, das Ganze abgibt, von dem die einzelnen Weltbilder Ausschnitte sind. Die psychologische Betrachtung entnimmt das weiteste der Zeit zugängliche Weltbild dem philosophischen Denken. Die philosophische Arbeit in unserem Denken strebt danach, die Idee des absoluten Weltbildes zu verwirklichen, indem sie nach dem Recht, nach der Geltung aller gegenständlichen Inhalte fragt. Die psychologische Betrachtung schlägt den umgekehrten Weg ein. Während die philosophische Einstellung unbeirrt ihren Blick in die eine Richtung der Geltung wendet, sieht die psychologische das verschlungene Gewebe, das gleichsam zwischen diesem Objektiven und der lebendigen Seele ausgebreitet ist. Dabei braucht die psychologische Betrachtung die Frage, ob es ein solches allgemeingültiges Weltbild gibt, weder zu stellen noch zu beantworten. Sie verfährt so, als ob es ein solches gäbe, indem sie jeweils die äußersten, im philosophischen Denken erreichten Horizonte voraussetzt. Würde es sich erweisen lassen — was nicht möglich scheint —, daß es ein solches geltendes Weltbild nicht gibt und nie geben kann, so würde die Psychologie nicht aufhören genau so zu verfahren, indem sie die jeweils vermeintlich objektiven, ganzen Weltbilder, die Gesamtheit der Möglichkeiten als Idealtypus benutzt.

Es ist die eigene Psychologie des psychologischen Betrachters (die zugleich im psychologischen Weltbild Gegenstand wird), die die Grenzen seiner Einsicht mit sich bringt. Er strebt zwar zur äußer-

sten Befreiung, muß sich aber sagen, daß er derselben Notwendigkeit unterliegt, die er psychologisch beschreibt: in unvermeidlichen Kategorien ein Weltbild zu haben, mit der unvermeidlichen, unwillkürlichen Selbstverständlichkeit, den weitesten Horizont zu sehen. Vielleicht treibt er in seiner Bewegung die Spannung zwischen anthropozentrischem Weltbild einerseits und dem Drang nach einem objektiven Weltbild andererseits am weitesten, ohne jedoch selbst aus ihr herauszukommen. Die Naivität, das eigene Weltbild für das Weltbild zu halten, kann er wohl theoretisch, aber nur in geringem Maße auch lebendig überwinden. Immer bleibt die Situation: Wie wir bei der sinnlichen Wahrnehmung inmitten des Horizontes stehen, so erleben wir zunächst das Ich als Zentrum der Welt, als das tatsächlich und der Wichtigkeit nach für uns Zentrale. Und für immer hat alles und jedes neben den Beziehungen in sich, in einer fremden, objektiven Welt, auch seine besonderen Beziehungen zum besonderen Ich, wenn es in dessen Weltbild assimiliert wird. Im ursprünglichen, sinnlich-räumlichen Weltbild ist der eigene Ort der Mittelpunkt der Welt; so ist das eigene Denken der absolute Maßstab, die eigenen Wertungen werden als auf die absoluten Werte gerichtet behauptet und gefühlt, die eigenen Interessen mit den objektiven, allgemeinen Interessen der Menschheit identifiziert. Statt einer unbefangenen Weltkenntnis erreichen wir es doch immer nur, eine Welt durch mehr oder weniger Brillen zu sehen. In diesem Kapitel soll jedoch noch nicht von den Gehäusen gesprochen werden, die in Wertungen, Interessen, Werthierarchien als Lebensanschauungen und Lebenslehren objektive Form gewinnen (darüber wird bei den Geistestypen zu handeln sein), sondern es sollen nur die möglichen Weltbilder charakterisiert werden.

Was der Einzelne als Weltbild sieht und hat, suchen wir bei genetischer Analyse auf die zwei Quellen zurückzuführen: auf das, was dem Individuum von außen geboten wird, was ihm aus Erfahrungen und Situationen zuströmt; und zweitens die von ihm ausgehenden Perspektiven und die Auswahl. Das Erstere setzt Grenzen und mag das Gebotene noch so reich sein; vielleicht wäre für das Individuum in seiner spezifischen Artung das Fehlende gerade das Entscheidende gewesen. Das Zweite ist ein anderer Ausdruck für die „Anlage“, das eigene Wesen, den Charakter[1]).

[1]) Daß ein jeder aus der Unendlichkeit des möglicherweise Gegenständlichen einen Teil, nur Seiten sieht, die er auswählt, ist von der vorsokratischen Philosophie in die oft wiederholte Formel gefaßt: daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde. Ein jeder sieht nur, was ihm adäquat, ihm ähnlich ist. Die Seele und die Dinge müssen verwandt sein. Beispiele dafür sind: Heraklit: Das Bewegte wird nur durch

Sprechen wir von Weltbildern, so meinen wir das gegenständliche Bewußtsein, die Horizonte, die vom Ich aus in der Subjekt-Objektspaltung gegenständlich gesehen werden. Dieses formale Gegenüber ist aber nur der Ausgangspunkt, um die psychologischen Zusammenhänge zu sehen, die gleichsam davor und dahinter liegen. In einer Weltanschauungspsychologie, in der die Grenzen des seelischen Erlebens abgeschritten werden, haben wir es nicht mit dem im Augenblick den Einzelmenschen gegenwärtigen „aktuellen" Weltbild zu tun, das immer wechselt und sich jeweils nur auf ein weniges bezieht, sondern mit dem potentiellen und ganzen Weltbild, das dem Einzelmenschen tatsächlich zur Verfügung steht, wenn er es auch in keinem einzelnen Augenblick vollständig im Bewußtsein haben kann. In diesem Weltbild, das dem Menschen gegeben ist, auch wenn es in keinen Augenblick ganz eingeht, unterscheiden wir Reihen oder Stufen, die uns die Weisen, in denen das Weltbild mit der Persönlichkeit verknüpft ist, charakterisieren:

Was wir Weltbild nennen, ist uns nicht bloß ein fremdes Gegenüber, das uns nicht berührt, sondern es ist uns mehr oder weniger verwachsen. Was wir die Seele, das Ich, die Persönlichkeit nennen, ist immer ein Ganzes, in dem Weltbilder so assimiliert sind, daß mit ihrem Wegfall auch die Seele aufhören würde. Was für den psychologischen Beobachter die Welt eines Menschen ist, ist für diesen selbst oft nur als faktisches Erlebnis vorhanden, von ihm nur hier und dort, nicht als Ganzes auch gegenständlich gewußt vor ihn hingestellt. Wir würden unter diesem Gesichtspunkt folgende drei Stufen unterscheiden können:

1. Die erlebte, mit der Seele verwachsene Welt, die nicht formuliert und gegenständlich gewußt wird, aber eminent wirksam ist. Sie kann nur von außen beobachtet und beschrieben werden, der Erlebende weiß von ihr nicht. Sucht man etwa durch Fragen einen Menschen daraufhin zu untersuchen, was er weiß, in der Meinung dadurch sein Weltbild festzustellen, so ent-

---

das Bewegte erkannt. — Empedokles: „Erde gewahren wir stets durch Erde, durch Wasser das Wasser, göttlichen Äther durch Äther, verwüstendes Feuer durch Feuer, Liebe durch Liebe zumal und Streit mit traurigem Streite." — Plato: Das Auge sei nicht die Sonne, aber das sonnenähnlichste unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung. — Plotin: „Nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre; so kann auch eine Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön ist. Darum werde jeder zuerst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will." — Goethe:

„Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken.
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken."

geht einem diese erlebte, wirksame Welt, die als „Lebenswissen“, als Können, als Gefühl und Wertung nicht nur vorhanden, sondern gerade das Beherrschende, das den Menschen in erster Linie Charakterisierende ist.

2. Die objektivierte, gewußte, vor den Menschen hingestellte Welt, über die er Auskunft geben kann, braucht nicht aufzuhören, gleichzeitig mit seiner Seele verwachsen zu sein. Es ist in uns der Prozeß, der fortwährend das, was in uns da ist, auch vor uns für unser bewußtes Wissen hinstellt, der unendlich fortschreitend aus der engen Welt des unlösbaren Verwachsenseins eine innere weitere Welt entstehen läßt. Es ist so, als ob jeweils am Rande dieser gewußten Welt eine immer wachsende ungewußt, aber faktisch ihre Wirkung habe, und unablässig den Objektivierungsprozeß zu einem totalen Weltbild für das Bewußtsein fortsetzte, indem sie ihm Nahrung gibt.

3. Die bloß gewußte, nicht erlebte Welt ist psychologisch wenig wirksam. Es ist eine fundamentale Tatsache, daß alles Gegenständliche als solches in der Sphäre des Allgemeinen und übertragbar ist. Wir können wissend uns riesige Weltbilder äußerlich aneignen, ohne mit ihnen verwachsen zu sein. Es sind Gehäuse, die da sind, aber nichts Lebendiges bedeuten, nicht wirken, nicht geschaffen und erfahren sind. Sie sind bloß gewußt, nicht zu eigen gemacht. Es ist das Charakteristikum gebildeter Zeiten, daß wir uns mit Weltbildern umgeben, denen unsere Seele nicht gewachsen ist, in denen wir nicht leben. „Es ist ein Fehler unserer Zeit, daß jeder Dummkopf etwas gelernt hat.“ (HEBBEL.)

Diese drei so getrennten Daseinsweisen der Weltbilder sind im Individuum, sich gegenseitig durchdringend, immer zusammen. Zwar kann der Masse nach das eine oder andere überwiegen.

Überwiegt die unmittelbare, verwachsene, nicht als gewußt gegenständlich gewordene Welt, so ist die Welt notwendig zugleich eng, auf die sinnlich-räumliche Umgebung, auf die konkreten, individuellen Verhältnisse beschränkt. Das klassische Beispiel sind jene bildungsarmen Kinder, die in grenzenloses, ratloses Heimweh verfallen, wenn sie aus dem ländlichen Elternhause in ihre erste Stellung kommen. Hier sieht man, wie sehr Mensch und Welt verwachsen und eins sind, wie der Mensch aufhört seelisch zu leben, wenn er seiner Welt beraubt wird. „Die Umgebung des heimwehkranken Kindes ist noch durchaus zu seiner Persönlichkeit gehörig, es ist ganz unselbständig und haltlos, wenn man es aus dieser nimmt. Es ist dann wie eine Pflanze, die aus dem Boden genommen ist, in dem sie sich mit allen Wurzeln verankert hatte. Das Kind wäre wohl im-

stande, im Rahmen des alten Milieus einzelnes Neue zu assimilieren. Bei der Fülle des Neuen und der vollkommenen Trennung vom Alten ist es nur ganz ratlos, aller Halt ist geschwunden, alles Selbstbewußtsein, das im Zusammenhang mit der Umgebung bestand, ist ihm verloren. Und es hat das Bewußtsein, alles verloren zu haben: Die Welt ist abgestorben, es ist selbst tot, ohne Gefühl"[1]). Mit der Heimat hat es sein Ich verloren.

Durch den Prozeß der Bildung, der schließlich zum Überwiegen des objektivierten, gewußten und damit in die Sphäre des Allgemeinen getretenen Weltbildes führt, wird auch die Welt, mit der der Mensch zugleich verwachsen ist, immer größer. Einer so vollkommenen Beraubung der gesamten Welt, wie sie dem heimwehkranken Kinde widerfährt, ist dieser Mensch nicht mehr ausgesetzt. Gewaltige Stücke seines Universums können ihm entrissen werden, aber er hat doch immer einen Rest von Leben in der Welt, die noch für ihn da ist. Immer aber bedarf das Leben der Seele dieser verwachsenen, dieser konkreten, individuellen Welt, in der das Allgemeine immanent, allein wirklich ist.

In dem Weltbild des bloß Allgemeinen, des bloß Gewußten ist kein Leben. Als „gelerntes Wissen", in der Form von Konstruktionen und Fachwerken, von Sprache und Gedanken ist eine Welt da, die doch nur ein Kartenhaus, nichtig ist, wenn sie nicht konkret wird, d. h. in „Herz", „Gemüt", in adäquater Selbsterfahrung in der sinnlichen Realität verankert ist. Es gibt zwei Arten: 1. An Stelle der lebendigen Welt tritt ein Schema an Stelle des aus dem Erlebten heraus objektivierten Weltbildes eine bloße Form desselben. Während wir z. B. im Anschaulichen, Unmittelbaren immer neu Gegenstände bilden und fassen, in Konkretheit und Lebendigkeit, erstarren oder blenden wir uns durch fertige Schemata, als welche allein wir alles Gegenständliche wahrnehmen. Statt wahrzunehmen, statt anschaulich zu leben, apperzipieren wir nur unter die Schemata und sehen faktisch nichts mehr. Wir begnügen uns, zu identifizieren und sind faktisch blind. Und der Reichtum der Schemata kann Leben vortäuschen, während in der einfachsten unmittelbaren Anschaulichkeit mehr Leben ist. 2. Aber auch anschauliche, erfüllte, inhaltlich, nicht nur formal reiche Weltbilder kann der Mensch sich äußerlich aneignen, ohne in ihnen zu leben. Solche Weltbilder sind unter den bloß gewußten die unechten im Gegensatz zu nur formalisierten. Man findet Menschen, die alle möglichen Weltbilder als Kostüm benutzen:

---

[1]) Vgl. meine Dissertation „Heimweh und Verbrechen" (im Archiv f. Kriminalanthropologie). Dort Kasuistik.

Das Wissen von den Weltbildern ist noch nicht unecht, aber wenn das Wissen benutzt wird, im Leben sich die Geste zu geben, in diesen Weltbildern auch faktisch zu existieren, ist die Bahn zum Unechten beschritten.

Das faktische Ineinander der drei Weisen des Weltbildes, die eben isoliert charakterisiert wurden, bedeutet nicht nur den Prozeß, der vom Unmittelbaren bis zum Entleerten führt, vielmehr kann auch umgekehrt — und tatsächlich überwiegend — von dem bloß gewußten Weltbild aus ein Erweckungs- und Bildungsprozeß der Seele ausgehen. Das bloße Wissen wird Impuls und Basis für Erfahrung; was erst formal war, wird erfüllt.

Alle diese Prozesse, die das Weltbild der Seele erfährt, kann man unter anderem Gesichtspunkt auch Differenzierungsprozesse nennen. Unter diesen unterscheiden wir:

1. Den eben geschilderten unendlichen Prozeß, in welchem das seelische Leben, indem etwas aus ihm, das erlebt schon da war, gegenständlich gewußt wird, selbst sich wandelt, steigert, vermannigfaltigt.

2. Die Ausbreitung der Auffassungs- und Erfahrungsfähigkeit, des Erlebens, die außer durch jene Vermittlung des Bewußtseins auch gleichsam wachsend in die Breite geht: neue Keime entstehen.

3. Die Differenzierungsprozesse schwanken zwischen den zwei Extremen: Auf der einen Seite steht die Entfaltung eines gerichteten, geordneten Weltbildes, auf der anderen Seite das Hervorsprudeln einer chaotischen Masse von Inhalten, die sich bloß vermehren, ohne Totalität zu werden, die bloß als Menge da sind, ohne eines Steigerungsprozesses, einer Kraft fähig zu sein. In der Entwicklung ist das Streben nach Einheit und Beziehung und das Streben nach Fülle zwar entgegengesetzt, aber in der Synthese ist erst der eigentliche Differenzierungsprozeß möglich: Alle Gegenstände sind im Ganzen des Gegenständlichen; durch die Beziehungen wird erst der Inhalt; die Kontrolle durch das Ganze und die Assimilation durch das Ganze bestimmen jeden einzelnen Inhalt, und mit neuen Inhalten wird dies Ganze selbst neu und gewandelt. Das Hin und Her zwischen dem Einzelnen, dem Individuellen und dem Ganzen, dem Allgemeinen ist das Lebendige in dem Differenzierungsprozeß. So wird in zunehmender Differenzierung das Weltbild als Ganzes entwickelt und die Auffassung jeden individuellen Gegenstandes bestimmt. Das Einzelne ist für die Seele anders, je nach dem totalen Weltbild, das sie hat. In verschiedenen Weltbildern sieht derselbe Gegenstand anders aus, und mit dem Entwickeln unseres gesamten Weltbildes werden für uns auch die individuellen Gegenstände ent-

wickelt. Schleiermacher spricht es treffend aus: „Je vollständiger man ein Individuum lieben und bilden kann, je mehr Harmonie findet man in der Welt, je mehr man von der Organisation des Universums versteht, je reicher, unendlicher und weltähnlicher wird uns jeder Gegenstand."

4. In allen Weltbildern können wir eine Reihe sich entfalten sehen vom unmittelbaren Horizont individuell zentrierter Welt bis zur absoluten Unendlichkeit. Überall sind wir zunächst in das sinnlich Greifbare unserer zufälligen Umgebung eingeschlossen im Räumlichen, wie im Seelischen. Dann geschieht der erste Sprung hinter die Dinge. Vergangenes, Erinnertes, Abwesendes, Zukünftiges schließen sich zum Weltbilde zusammen, in dem das Gegenwärtige nur ein Ort ist, schließlich zu einem persönlichen Ort wird, der für das Weltbild als allgemeines gleichgültig ist. Dann erfolgt der zweite Sprung: zum Unendlichen. Das Weltbild hat in der Ausbreitung nirgends Grenzen; und das Einzelne, Gegenwärtige, wird schon leibhaftig grenzenlos. Die ungeheuerste Ausbreitung ins Unendliche der Welt verbindet sich mit der stärksten Intensivierung des Gegenwärtigen, Konkreten.

In dieser Stufenreihe der Weltbilder ist der Ausgangspunkt das Unmittelbare, das noch vor der Subjekt-Objektspaltung selbstbewußter Art liegt, der Keim, der lebt und noch nicht objektiviert ist; der Weg führt schließlich zur Synthese der langen Reihe der Subjekt-Objektspaltungen durch die Idee des Unendlichen hindurch zu neuer Einheit, die als mystische Schließung der Subjekt-Objektspaltung oder als Funktion des unendlichen bewegten Geistes beschreibbar ist. Für den psychologischen Beobachter ist nirgends „das" Weltbild zu finden. Wenn es als Idealtypus vorausgesetzt wird, so sieht die psychologische Beobachtung doch es immerfort wieder verschwinden in den Keimen, die noch nicht entwickelt sind, und in der Gegenstandslosigkeit, die am Ende des Unendlichen der Idee nach wird.

Was die Unendlichkeit des Weltbildes sei, ist nicht direkt begrifflich zu fassen. Das Weltbild ist unabgeschlossen, es endet mit Richtungen, Ideen, Intentionen; es ist noch nicht das Ganze, sondern wird zum Ganzen. Das Unendliche ist das Umfassende, in dem alles geformte Weltbild, das als Form nur endlich sein kann, beschlossen ist. Die Unendlichkeit ist vermöge der Richtungen, die im Geiste fühlbar sind, erfüllt, aber nicht gegenständlich geworden. Sie bedeutet für den, welchem alle Weltbilder in dem Unendlichen aufgehoben sind, daß in jeder Beziehung die Gegenständlichkeit unfertig, daß noch Unendliches, Ungewußtes und Ungegenständliches,

möglich ist. Das Unendliche ist selbst nicht Weltbild, sondern das Weltbild im Unendlichen ist als Gehäuse nicht kristallisierbar; das Gehäuse ist nicht fest, die Gedanken als System nicht versteinert; die Inhalte endigen überall mit Fragen und mit Antinomien.

Denkt man die Unendlichkeit als Gegenstand, so verliert sie ihren spezifischen Charakter. Die gedachte Unendlichkeit ist selbst als Gegenstand endlich geworden, steht mir gegenüber, als ein Geformtes, d. h. Endliches neben dem anderen Endlichen. In dieser Form ist die Unendlichkeit nicht mehr sie selbst, sondern bloße Endlosigkeit: Die Endlosigkeit ist das nur formal Unendliche, Inhaltsleere, Nichterfüllte und Unerfüllbare, das bloße ewige Nocheinmal, wie es als Endlosigkeit der Zahlenreihe, als Endlosigkeit des Sammelns, als Endlosigkeit des entleerten Machtwillens usw. bekannt ist.

Die Unendlichkeit der Weltbilder heißt also: Sie sind nicht endlich, nicht fertig, nicht geschlossen; sie sind in Fluß, ewig Fragment, unerfüllt als Ganze bei aller Erfüllung gegenüber der Endlosigkeit; sie sind nicht endlos, denn dann wären sie leer; sie sind bei aller Form und allen Grenzen, die sie in sich haben, als Totalitäten formlos, gestaltlos, bloße Ideen.

In der Geschichte der philosophischen Denkens findet man ebenso heftige Ablehnung der Unendlichkeit, wie Begeisterung für sie. Für Plato, für Aristoteles, man kann wohl verallgemeinern, für das Griechentum (abgesehen von einigen Vorsokratikern) ist das Unendliche das Schlechte; Maß, Grenze, Geschlossenheit, Form das Wahre. *Πέρας* ist besser als *ἄπειρον*. Für Giordano Bruno, für die Romantiker, für Kant ist das Unendliche das Eigentliche, das, was Schwung gibt, in das zu versinken der Enthusiasmus ist. Hegel, der auch hier das Lebendige begreift, und es doch in Begriffe erschöpfend einfangen will, lehrt die wahre Unendlichkeit gegen die schlechte, d. h. die Unendlichkeit gegen die Endlosigkeit. Diese wahre Unendlichkeit aber ist für ihn da, ist selbst Form in sich, ist vollendet, ist das philosophische System und die einzelne Idee. Damit ist aus dem anfänglichen Begreifen des Lebens der Wirkung nach wieder Unlebendigkeit geworden, aus der Unendlichkeit wieder eine wenn noch so verwickelte Endlichkeit. Das Hegelsche Weltbild ist in der Wirkung nicht mehr faktische, sondern bloß ausgesprochene Unendlichkeit. Hegel hat wieder das griechische Weltbild rezipiert.

Schließlich heißt Differenzierung die Trennung der spezifischen, charakteristischen, bestimmten Weltbilder voneinander, so daß sie nebeneinander oder übereinander in der Totalität des Weltbildes überhaupt getrennt zugleich und aufgehoben stehen. Es kommt für

uns darauf an, die Sphären nach ihrer weltanschaulichen Bedeutung zu trennen; die vielen rein intellektuellen, farblosen, wirkungslosen Unterscheidungen und Einzelbestimmungen sind gegenwärtig irrelevant.

Sehen wir uns die Gedanken über die letzten Teilungen der Weltbilder an, so kehrt seit Jahrtausenden eine Dreiteilung wieder, die gewiß nicht einfach, sondern vieldeutig ist, die immer wieder aufgelöst wird, aber immer neu emportaucht; die ganz trivial und ganz tief gemeint sein kann. Stellen wir die bloßen Bezeichnungen einfach untereinander, die irgendwie Analoges treffen:

Welt; Seele; Gott. — Objekt; Subjekt, Einheit von Subjekt und Objekt. — Das Dritte ist das Absolute, das Metaphysische oder das Ganze. Die ersten beiden Reiche lassen sich unter viele Wortpaare bringen, die allerdings keineswegs einerlei Sinn haben: Natur; Geist. — Natur; Kultur. — Sein; Denken. — Sinnlich-räumlich; Verstehbar. — Äußeres; Inneres. — Beziehungen im Außereinander; das Äußere wird innerlich. — Notwendigkeit; Freiheit. — Sinnfremd; Sinnhaft.

In dieser Teilung findet sich das Vehikel aller unserer Grundteilungen wieder, das Begriffspaar Subjekt-Objekt. Neben dem Objekt steht das Subjekt als Inhalt des Weltbilds und über beiden das Absolute als Einheit vom Subjekt und Objekt: das Totale.

Wir als psychologisch Betrachtende werden an einer Stelle uns selbst Objekt, indem wir mit unserem psychologischen Weltbild unseren Ort bekommen. Das ist möglich, weil wir ja als betrachtende Subjekte keinen endgültigen, sondern einen verschieblichen Subjektsstandpunkt einnehmen und so auch unser Standpunkt selbst wieder zum Objekt werden kann: Wo wir eben als Subjekte standen, das ist dann unser Objekt. Das Subjekt überhaupt ist selbst eine Sphäre des Weltbildes.

Die aufgeführte Teilung, sich verfeinernd, vervielfältigend, wiederzusammenfließend, die Typen reinigend und wieder bereichernd, scheint unzerstörbar als eine Teilungsmöglichkeit. Dem folgenden ist sie zugrunde gelegt. Sie ist anschaulich nach dem Inhalt, die Teile sind unterschieden nach der Art der Anschaulichkeit und nach der Art der Ideen.

Die drei Sphären sind nicht getrennt, sobald ein bestimmter konkreter Gegenstand kontemplativ gesehen und untersucht wird. Derselbe Gegenstand liegt in allen drei Sphären: als sinnlich-räumliches Objekt, als verstehbarer Inhalt, als gebunden an ein Absolutes durch den Lichtstrahl vom Metaphysischen her. Auch fällt die Dreiteilung keineswegs mit den Methoden des Denkens, den For-

men der ratio zusammen; man hat fast jede Methode auf alle drei Sphären anzuwenden versucht.

Legt man diese Denkmethoden als Teilungsmotiv zugrunde (also statt spezifischer Anschaulichkeiten die Formen des Gegenständlichen überhaupt) und sieht man diese Formen als die Sphären des Weltbildes an, eine Richtung, die Kantischem Denken im Neukantianismus entsprungen ist, so gewinnt man Sphären, die z. T. mit dem hier als wesentlich angesehenen zusammenfallen, aber doch eigentümlich unanschaulich, untergeordnet, richtig, aber nicht fruchtbar für die Charakteristik der Weltbilder in psychologischer Relevanz sind. Man kann in der Logik die Formen alles Gegenständlichen überhaupt oder die Kategorien isolieren, die für alles Gegenständliche gelten, die noch vor der Mannigfaltigkeit des Gegenständlichen stehen, diese in ihrer Gesamtheit überspannend[1]). Eine solche Logik würde die Grundwissenschaft vor aller Wissenschaft nicht nur, sondern vor allem Gegenständlichen überhaupt sein.

Von solchen fundamentalen Kategorien haben erhebliche Bedeutung die Gegenüberstellungen von Sein und Werden, von Mechanismus und Organismus, von Wirklichkeit und Wert usw. Das so über die Gesamtheit des Gegenständlichen geworfene Netzwerk gibt Teilungen und Sphären, die vermöge ihrer extrem formalen Bedeutung eine eigentümliche Fähigkeit zur Charakteristik haben: Sie zeigen uns mehr die Einstellungen und Denkgewohnheiten, die durch sachliche Eigengesetzlichkeiten bedingte Strukturen unserer Gegenstandsauffassung, die besonders in ihrer Verabsolutierung die philosophischen und metaphysischen Weltbilder treffend bezeichnen. Dort werden sie vor allem von uns genutzt werden. Sie sind die Arten des Rationalen, die z. T. in den „Einstellungen" erörtert sind, z. T. als verabsolutierte panlogistische oder rationalistische Weltbilder später vorkommen.

Es ist wichtig, sich darüber klar zu sein, daß, wenn man diese Formen als Formen betrachtet, man nicht mehr Weltbilder in ihrer Anschaulichkeit vor sich hat, sondern nur abgelöste Formen. Indem eine Logik der Werte z. B. sich mit den Eigenschaften der Wertakzente (der Gegensätzlichkeit, dem Gelten usw.) befaßt, ignoriert sie ihrem Sinne gemäß und verliert damit die anschaulichen Inhalte, an denen die Wertakzente haften. Aus einer Logik läßt sich nie eine anschauliche, inhaltliche Philosophie, eine Weltanschau-

[1]) Hegel nennt eine solche Logik „Die Darstellung Gottes, wie er vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist" (3, 36), oder auch „das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit" (3, 47).

ung gewinnen, aus einer Logik der Werte, die immer ihrem Wesen nach eine solche der Wertakzente ist, entspringt keine Weltanschauung; sie vermag kein erfülltes Weltbild zu schaffen.

Zum Schluß seien einige Bemerkungen über die Quellen gemacht, durch die wir zur Anschauung von Weltbildern kommen.

1. Bei hervorragenden Persönlichkeiten haben Biographien die Aufgabe erfüllt, mit dem Menschen die Welt zu zeigen, in der der Mensch lebte, die er sah, von der er Wirkungen empfing und an die er solche zurückgab. Manche Biographien haben geradezu den Charakter, uns im Medium einer Persönlichkeit ein Weltbild zu zeigen (z. B. Justi, Winckelmann; Dilthey, Schleiermacher). Sie zeigen uns den Menschen, indem sie uns zeigen, welche Welt in seinem Kopfe lebte — eine Methode, die gerade bei weniger ausgesprochenen, mehr rezeptiven und kontemplativen Persönlichkeiten die anschaulichste ist, bei Persönlichkeiten, deren Bedeutung im Zusammenfassen, Zusammensehen, Resümieren, Vermitteln, Ordnen, im Repräsentativen für eine Welt liegt.

2. Die Hauptsache ist, neben diesem Studium des Weltbildes einzelner Menschen, sich in alle Richtungen der Weltbilder an der Hand typischer Gestalten und Werke hineinzuarbeiten. Die Wissenschaften, nicht nur wie sie gerade im Augenblick sind, sondern wie sie als Ausdruck gegenständlichen Sehens, also als Ausdruck von Weltbildern, einmal waren, sofern darin etwas Typisches und Notwendiges fühlbar ist, werden dabei Stoff und Mittel. Wir gerieten aber ins Endlose bei dem Versuch, uns typische Weltbilder anschaulich zu machen, wenn wir sie etwa im Detail schildern wollten: Eine Enzyklopädie des Wissens müßte entstehen. Statt dessen kommt es auf die Anschauung des psychologisch Wirksamen, des Spezifischen und Eigentümlichen der Weltbilder an, also auf das Generelle an ihnen und auf das subjektiv Belangreiche. Wie wir in der Wahrnehmungspsychologie nicht etwa Käfer und Schmetterlinge beschreiben, sondern uns mit optischen, akustischen Wahrnehmungen, mit Qualitäten, Intensitäten, mit Wahrnehmung von Bewegung, Räumlichkeit, Zeitlichkeit beschäftigen, so in der verstehenden Psychologie der Weltbilder nicht etwa mit dem Chaos oder mit dem System gedachter Begriffe überhaupt, sondern mit dem psychologisch belangreichen Begriffsrichtungen. Gegenständliche und psychologische Forschung erstreben hier wie sonst ganz verschiedene Anschauungen, sie setzen ganz verschiedene Wichtigkeitsakzente. Aber die psychologische Betrachtung ist die sekundäre, die alle anderen als Material voraussetzt. Im Zentrum steht dabei für uns immer die Idee der menschlichen Persönlichkeit, deren Gehäuse diese Weltbilder sind.

3. Die Anschauung und der Vergleich der historischen Gestalten des Weltbildes geben einen großartigen Blick auf die Möglichkeiten, wie er zu entstehen pflegt, wenn man von der einzelnen Persönlichkeit fort auf das Ganze von Völkern, Zeitaltern, Zuständen sich wendet. Diesem überschauenden Blicke sind die historischen Folgen der Weltbilder in konstruktiver Gestalt aufgegangen, wie sie z. B. Hegel in den historischen Teilen seiner Werke, ferner für die Ästhetik (als Gestalten der Phantasie) besonders Weisse und Fr. Th. Vischer geschildert haben.

A. Das sinnlich-räumliche Weltbild.

Stehen wir als Betrachtende dem Seelenleben des Einzelnen gegenüber und bewegen uns dabei selbst im Medium unseres sinnlich-räumlichen Weltbildes, so sehen wir jedes Seelenleben in einem Leibe umgeben von einer Raumwelt. Vergleichen wir das, was wir von dieser umgebenden Raumwelt wissen, mit dem was für das Seelenleben da und was für es relevant ist, so bemerken wir: Nicht alles, was die Seele umgibt, was dort als Mannigfaltigkeit physikalischer und chemischer Kräfte existiert, wirkt auch auf sie; aus der faktischen umgebenden Welt ist ein Ausschnitt die Reizwelt, welche auf den Leib überhaupt eine Einwirkung hat. Was aus der umgebenden Welt als Reiz auf uns einwirkt, das tritt keineswegs auch alles in unser vorstellendes Bewußtsein; aus der Reizwelt, die als solche Wirkungen hat, aber außerbewußt bleibt, hebt sich der engere Kreis der gegenständlichen Welt heraus. Die objektive Welt als die für den Naturforscher vorhandene, die Reizwelt als die Auswahl der auf den Organismus und das Außerbewußte wirksamen Welt, die gegenständliche Welt als die weitere Auswahl dessen, was dem Bewußtsein gegenüber tritt und allein das „Weltbild" ist, sind die drei Kategorien, nach denen die der Seele zeitlich und räumlich gegenwärtige, unmittelbar wirksame und greifbare Welt vom Beobachter analysiert wird.

v. ÜXKÜLL[1]) hat in schlagender Weise die Welten, in denen die Tiere, vor allem die Wirbellosen leben, dieser Betrachtungsweise unterzogen. Er stellt objektiv durch Beobachtung und Experiment fest, was auf die einzelnen Organismen wirkt, was nicht, und kann so ein Bild entwerfen von der Welt, die für das Tier als Reiz da ist; diese ist oft eine äußerst enge Auswahl gegenüber der Welt, auf die seinerseits das Tier zurückwirkt (der Wirkungswelt), oder gar der objektiven Welt des Naturwissenschaftlers (von der Seele ist nie dabei die Rede, sondern nur von den objektiven, naturwissenschaftlich greifbaren Tatsachen). So gibt es Organismen, die nur auf einzelne chemische Qualitäten reagieren, oder auf optische Helligkeitsreize; eine differenziertere Stufe ist es, wenn schon Formen von Gegenständen sich wirksam erweisen. Immer ist es überraschend, wie wenig ausgebreitet — oft wie der unseren gegenüber fremdartig — die Reizwelt dieser Wirbellosen ist, wie völlig ein zweckmäßiger Zusammenhang zwischen dieser Reizwelt, dem Leben und den lebensnotwendigen Rückwirkungen des Tieres besteht, und wie mannigfaltig die Welten

[1]) Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. München 1913.

sind, in denen die Tiere durch die Auswahl seitens ihrer Reizfähigkeit leben.

Handelt es sich hier um Probleme, die nur objektiv biologisch, kaum subjektiv psychologisch zu begreifen sind, beginnt die psychologische Betrachtung erst da, wo wir — im Gegensatz zum uns unbekannten Seelenleben der Tiere — unser eigenes Weltbild erlebnismäßig kennen. Das unmittelbar gegenwärtig erlebte Weltbild ist der Ausgangspunkt für alle weiteren. Es ist gewiß für den Menschen ebenso spezifisch und eine von unendlichen Möglichkeiten, wie die Welten der Tierarten untereinander verschieden sind. Unsere Wahrnehmungswelt ist eine menschliche Welt. Sie ist uns allerdings vollkommen selbstverständlich: Die Farben, Töne und Gerüche, der Horizont und die flache Himmelsschale, die Weichheit und Festigkeit der Gegenstände usw.

Die individuelle Analyse dessen, wie der Einzelne es erlebt, führt andererseits ins Ganze der psychologischen Zusammenhänge. Denn, wie wir die gegenwärtige Welt sehen, das mag zwar in der rein sinnlichen Grundlage ähnlich sein, in Auswahl, Auffassung, Wesentlichkeitsbetonung aber ist es von unserem gesamten sonstigen Weltbild, unseren Erlebnissen, unserer Vergangenheit abhängig. Nach diesen Momenten der Betonung könnte man in der unmittelbar erlebten Welt eine Wichtigkeitswelt (Bedeutungswelt, Interessenwelt) herausheben.

Ein großer Schritt zur Erweiterung des räumlichen Weltbildes wird getan, wenn die Welt hinter dem unmittelbar Erlebten zum Inhalt unseres Vorstellens wird. Begonnen mit Erinnerungen aus der eigenen Vergangenheit, vermehrt durch Erfahrungen und Berichte anderer, wird es abgeschlossen durch Entwicklung dessen, was kein Mensch sehen und wahrnehmen kann, was aber prinzipiell wahrnehmbar ist und als vorhanden erschlossen werden kann. So entsteht zunächst in fragmentarischen Ansätzen in jedem Menschenkopf ein geographisch-kosmisches Weltbild, das sich zu reich ausgebildeten und geordneten Gestalten entfaltet. Dieses entwickelte kosmische Weltbild hat zwei grundverschiedene Typen:

Erstens den griechischen Typus: Er ist ausgebildet in Aristoteles und Ptolemäus. Die Welt ist endlich, wie eine Kugel (Parmenides), in Sphären um ein Zentralfeuer angeordnet (Pythagoreer) mit der Erde in der Mitte und mehreren weiteren Schalen bis zur äußersten Sphäre. Hier gibt es keine Unendlichkeit, sondern den einen, begrenzten, wohlgeordneten Kosmos. Bei Dante als dem Repräsentanten des Mittelalters lebt er als endliche Geographie des Weltalls noch fort.

Man muß sich in dieses Weltbild als selbstverständliche Voraussetzung alles Anschauens der räumlichen Dinge recht eingefühlt haben, um die innere Umwälzung und die Erschütterung zu begreifen, die der zweite Typus bedeutet. Dieser ist erlebnismäßig am eindringlichsten bei Giordano Bruno entwickelt, nachdem Kopernikus die Drehung der Erde um die Sonne und um sich selbst erwiesen hatte. Gegenüber der astronomischen Entdeckung, die die Endlichkeit der Welt nicht ausschloß, erlebte und entwickelte Giordano Bruno das Bild, das unser heutiges ist: Im unendlichen Raum unendliche Welten. Wer den für die unmittelbare Wahrnehmung so einheitlichen Sternenhimmel unter Anleitung der Astronomie beobachtend auflöst, erst Planeten von Fixsternen sehend unterscheidet, dann die Farben der Fixsterne (deren Abkühlungsstadien kennzeichnend), dann Nebel und Sternhaufen, dann die Sterndichtigkeit an verschiedenen Teilen des Himmels, und nun diese Beobachtungen zu Denkmöglichkeiten entwickelt: alle diese Sterne seien eine Anhäufung in einer großen Linse, in der wir darum in einem größten Kreise die Sterne sehr dicht, an den Polen relativ wenig Sterne sehen können; die Milchstraße sei ein Sterngewimmel, das die äußersten Grenzen dieser Linse umgibt; manche Sternennebel mögen andere solche Linsen sein; sieht er weiter Sterne und Nebel, die kein Organ, sondern nur eine stundenlang exponierte photographische Platte hinter einem Fernrohr aufzunehmen vermag; hört er dann von der Bewegung unseres ganzen Sonnensystems in der Richtung auf das Sternbild des Herkules in unbekannter Bahn usw. — Wer diesen Weg des Sehens und Denkens geht, der muß ein Weltbild erlebnismäßig gewinnen, das eine durchaus andere Stellung gibt als jenes Bild des begrenzten Kosmos: Im Sinnlichen ist die Unendlichkeit greifbar aufgetan. Die Standfestigkeit in der sinnlich-räumlichen Welt hört auf. Dazu kommt die zeitliche Perspektive durch die in den Gesteinsschichten und ausgestorbenen Tierformen anschauliche Erdgeschichte, die nur ein kleines Etwas in der astronomischen Welt ist, und in der zeitlich die paar Jahrtausende menschlicher Geschichte nur ein fast verschwindender Moment sind. Es tun sich in dem Bilde unendlichen Fließens und Relativierens Möglichkeiten auf, die unser gesamtes Dasein als Dasein in der räumlichen Welt in Frage stellen: der Untergang des Planeten; die noch ungeheuer lange, bevorstehende Entwicklung, gegenüber welcher die für unser historisches Wissen abgelaufene nur ein erster Schritt ist; die gewaltig langen Zeiträume prähistorischen menschlichen Lebens, der gegenüber wir gerade im Anfang historischer Entwicklung sind; die Frage, wodurch dieser Umschwung in den unendlich langen Zeiträumen eingetreten sei;

die ganze bisherige Geschichte erscheint als bloßer Moment des Erwachens, dem ungeheure Perspektiven bevorstehen, aber es ist auch die Frage, ob dies Erwachen nicht ein bloßer Zwischenmoment sei; die Möglichkeit der Mehrheit geistiger Welten außer der unseres Planeten usw. — Das sind Gedanken im sinnlich-räumlichen Weltbild, die auch ohne dessen Verabsolutierung bestehen, verabsolutiert aber einen spezifisch endlosen Charakter anzunehmen tendieren.

In diesem Weltbild kann jedoch die Unendlichkeit erfüllt sein. Es sind Anschaulichkeiten, Tatsachen, die die Richtung weisen und in der immer unabgeschlossenen Welt dem Menschen das Zentrum, den absoluten Ort in jeder Beziehung genommen haben. Dies Unendliche ist eine Relativierung alles Sinnlich-Räumlichen. Als bloßer Gedanke der Unendlichkeit besteht dieses Weltbild nicht, sondern alles Sinnlich-Räumliche wird in ihm anders erlebt, nicht so fest, so endgültig. Alles Endliche, das in einem Unendlichen gesehen und aufgehoben wird, wird dadurch in seiner Würde einerseits herabgesetzt, nichtiger, andererseits im ganzen als ein Relatives geborgen. Wurde sonst alle sinnliche Welt im Unendlichen einer metaphysischen, jenseitigen Welt nichtig, so hat mancher nach Verlust jener metaphysischen Welt diese Nichtigkeit des Endlichen im unendlichen Kosmos erfahren und zu seinem Lebenselement werden lassen.

Der Gegensatz der Wertungen dieser Unendlichkeit der sinnlich-räumlichen Welt ist kein notwendiger Gegensatz, sondern drückt Erfahrungen aus, die einer Synthese fähig sind, weil es noch andere Unendlichkeiten als die raum-zeitliche gibt. Schiller z. B. sah das Erhabene nicht im Raum, und Hegel sah darin nur eine schlechte, leere Unendlichkeit; beide hatten offenbar hier nur die leere Wiederholung im Auge, nicht die Erfüllung in Anschauung und erlebter Assimilation der Gedanken. Allein auf Grund dieser Erfahrung der Unendlichkeit begreift man Kants Formel: Es gibt nur zwei erhabene Dinge, den Sternenhimmel über mir und den guten Willen in mir.

Heute weiß fast jedermann von der Unendlichkeit der räumlichen Welt. Aber erlebnismäßig bleiben doch die drei Typen bestehen. Es kommt darauf an, welches der Weltbilder den Menschen begleitet, in welchem er anschauend, stimmungsgemäß lebt. Alle leben wir lange Zeiträume ganz im sinnlich Gegenwärtigen, manche entrinnen nie dieser Sphäre, sie erleben keine Welt, sie würdigen den Sternenhimmel nie eines Blicks, die großen geographischen und astronomischen Horizonte nie eines Gedankens. — Einen ausgesprochenen Erlebnistypus gibt es gelegentlich: Man bemerkt, daß ein Mensch immer bei aller Erhebung über die sinnlich-räumliche

Gegenwart doch in dem begrenzten Kosmos der Griechen lebt, in dem allein er zu existieren vermag. In nervöser Symptomatologie kann sich dieser verständliche Inhalt etwa zeigen in Angst und Beklemmungsgefühlen angesichts des Himmels, im Vermeiden des Sternenhimmels in der aktuellen Anschauung (weil das Wissen um die Unendlichkeit es nicht mehr ermöglicht, den Sternenhimmel als begrenzte Sphärenharmonie zu sehen). Es entsteht gleichsam ein Weltschwindelgefühl, wo der Mensch seiner Natur nach einen begrenzten Kosmos brauchte.

Den geschilderten drei Typen, dem unmittelbaren Weltbild, dem hinter dem Unmittelbaren gesehenen begrenzten Kosmos und der räumlich-zeitlichen Unendlichkeit, stellen wir eine andere, kreuzende Typenreihe des sinnlich-räumlichen Weltbildes gegenüber. Das unmittelbare Weltbild ist als lebendiges im Erlebnis reich und farbig, voller Gestalten und Formen, immer beseelt, bedeutungsvoll und interessenhaft, uns schädigend und fördernd, zur Beherrschung auffordernd und als Schranke und Widerstand hinzunehmen. Aus diesem unmittelbaren Erlebnis, in dem alle späteren im Keim zusammen sind, entwickeln sich differenziert drei Weltbilder: Das naturmechanische, das naturgeschichtliche und das naturmythische. In der Entwicklungsreihe entspringt aus dem übergreifenden naturmythischen Weltbild das naturgeschichtliche, schließlich das naturmechanische Weltbild. Von hier aus rückwärts geschieht erst die scharfe Trennung und wissenschaftliche, reine Bearbeitung; diese ist für das naturmythische Weltbild noch problematisch.

1. Das naturmechanische Weltbild wird nie direkt anschaulich gesehen, sondern indirekt durch Analyse und Abstraktion, durch Experiment und mathematische Rechnung gefunden. Es wird den Erscheinungen theoretisch etwas zugrunde liegend gedacht, etwas, das als Materie, Energie, Atom, Elektron usw., als etwas möglichst bloß Quantitatives übrigbleibt. Die Welt ist nur meßbare Bewegung und potentielle Bewegung. Das Vehikel der Forschung ist Mathematik; und bloß soweit Mathematik anwendbar ist, kann ein mechanisches Weltbild entstehen. Alles Qualitative, eigentlich Anschauliche, alles, was an sich wesenhaft erscheint, wird aus der Welt verdrängt. Die Natur wird entqualifiziert und damit entseelt. Sie wird in exakte Gesetzesbegriffe gefaßt, damit berechenbar und dadurch beherrschbar. In diesem Weltbild allein heißt es: Wir erkennen alles nur so weit, als wir es machen können. Die Natur wird ein Werkzeug des Geistes, als Mechanismus

ein Apparat, sie wird damit inhaltlich ganz abstrakt, ganz allgemein. In diesem Weltbild sieht man nicht das, was gewöhnlich Wirklichkeit heißt und Fülle hat, sondern eine spezifische Unwirklichkeit, mit der, da sie eine Seite alles Wirklichen ist, sich die allergrößten Wirkungen in dieser erzielen lassen. Dies Weltbild umfaßt eben das, was an der Natur uns durch Berechnung ganz unterworfen ist, also vor allem die Welt nach ihrer räumlichen und zeitlichen Seite.

Die Befriedigung durch das naturmechanische Weltbild ist um so größer, je mehr die von ihm getroffenen Erscheinungen ihrem Wesen nach in ihm aufgehen können, d. h. soweit in ihnen etwas Meßbares steckt: Durch Theorien lassen sich Resultate von Prozessen vorausberechnen, die experimentell bestätigt werden können, so daß eine kontinuierliche Wechselwirkung zwischen Theorie und gemessenem Faktum stattfindet. Wenn aber dieses Weltbild sich einmal der Köpfe bemächtigt hat, so überträgt es sich auf alles. Es wird befriedigend selbst da, wo es seine wesentlichen Merkmale: theoretische Berechnung von experimentell zu kontrollierenden Effekten, verliert. Man denkt nur einfach die Phänomene um in theoretische Vorstellungen von etwas zugrunde Liegendem, man behält nicht eine beherrschende, sich in sich entwickelnde Theorie, sondern fabriziert nach Belieben überall ad hoc Theorien. Man fordert nicht, daß durch Theorie Neues entdeckt, nicht, daß Konsequenzen der Theorie bestätigt werden, sondern man ist froh, die Fülle der anschaulichen Fakten durch ein leeres theoretisches Schema verdrängen zu können. Man hat den Sinn der Beherrschung und Vorausberechnung als den entscheidenden verloren und freut sich der bloßen Phantasien in den Formen des mechanischen Weltbildes. So erfreut sich der Psychiater an „Hirnmythologie", der Psychologe an massenhaften Theorien von Außerbewußtem. Man legt auf Messen, Zählen, Experimentieren solchen Wert, daß alles dieses als bloßer Betrieb Selbstzweck wird, und man nicht mehr weiß, wozu denn alles geschehe. Man tröstet sich damit, das werde alles schon irgendwann fruchtbar sein. So wirkt das mechanische Weltbild abtötend auf alle Anschaulichkeiten, indem es, sie verarmend, einzwängt. Der Mensch glaubt damit etwas erkannt zu haben, während er bloß die Formen ohne den eigentlichen Sinn übertragen hat. Nichts in der Welt gibt es, das nicht auf diese Weise mechanistisch umgedacht würde: Das Leben ist nur eine sehr komplizierte Maschine; die Welt überhaupt verfällt nach mechanistischen Gesetzen dem „Wärmetod"; mechanische Analogien sollen Lebenserscheinungen erklären; das Leben der menschlichen Gesellschaft, der Staaten, wird mechanisch, z. B. geographisch gedacht. Der Mensch ist Atom, das in der Gesellschaft Verbindungen eingeht.

Das Leben der menschlichen Einzelseele wird in Analogie zu physikalisch-chemischen Vorstellungen durch Elemente und ihre Verbindungen erklärt.

Das mechanische Weltbild arbeitet in den Theorien mit letzten Kräften, letzten Partikeln und mit Raum und Zeit als etwas Festem, Absolutem, mit etwas, das gleichbleibendem Maße unterworfen ist. Es scheint nur eine leere Endlosigkeit der Teile, des Raumes, der Zeit, keine Unendlichkeit für das mechanische Weltbild zu existieren. Die Sprengung dieser Fesseln der Endlichkeit, die das mechanische Weltbild anlegt — Fesseln, die nur durch Relativierung des ganzen mechanischen Weltbildes im Weltbild überhaupt lösbar waren —, scheint auch aus immanenten Eigenschaften des mechanischen Weltbildes gelungen zu sein. Die allgemeine Relativitätstheorie hat alles, was in diesem endlichen Weltbild absolut gesetzt war: Raumgrößen, Zeitstrecken, Maße relativiert. Die Bedeutung dieser Sprengung ist, daß sie nicht eine bloß gedankliche ist, sondern daß aus dieser Relativierung alles vermeintlich Absoluten sich theoretische Rechnungen ergeben, die meßbare Phänomene (des Merkurumlaufs, gewisser physikalischer Experimente) erklären. Das mechanische Weltbild ist als faktisches Weltbild in sich selbst in den Fluß geraten, der die Unendlichkeit ist. Die allgemeine Relativitätstheorie muß nicht nur für die Physik fundamental — wie man hört — sein, sondern sie muß als Abschluß des mechanischen Weltbildes diesem einen ganz anders gerichteten Einfluß als bisher auf das Weltbewußtsein geben.

2. Das naturgeschichtliche Weltbild baut sich auf Anschauungen auf, die als Qualitäten und Formen in ihrer sinnlich reichen Erscheinung genommen und zergliedert werden. Die Natur wird in farbiger Mannigfaltigkeit gesehen. Die Zusammenhänge werden als anschauliche, nicht als theoretische gesucht, als Typen, Gestalten, nicht als Gesetze. In der Gestalt von Typen und Urphänomenen, aus denen die Mannigfaltigkeit entsprungen gedacht werden kann, oder in denen sie als in den reinsten Gestalten gipfelt, wird diese Welt zum geordneten Besitz gemacht. Die liebevolle Versenkung in die Einzelerscheinung, sei es Insekt, Kristall, Bergform, Wolke, das Festhalten am Sichtbaren, Leibhaftigen, die sinnlich-anschauende Einstellung, der morphologische Sinn fur alles Gestaltete sind fur dieses Weltbild charakteristisch. Alle Anschaulichkeit, auch die Bewegung selbst als Anschauliches haben ihren Platz in diesem Weltbild.

3. Das naturmythische Weltbild drückt aus, was vom Standpunkt der beiden bisherigen bloß Erlebnis, bloß seelenhaft,

symbolisch, nicht objektiv ist. Im Erleben selbst aber ist diese Welt gegenständlich. Die Stimmung der Landschaft ist im Erlebnis selbst phänomenologisch nicht bloß Stimmung des Subjekts, sondern das Subjekt sieht die Stimmung im Gegenständlichen der Landschaft. Diese Welt, die ihre Gestalt vor allem in Mythus und Dichtung gefunden hat, ist vom Standpunkt der Wirklichkeitsbegriffe des naturmechanischen und naturgeschichtlichen Weltbildes unwirklich. Sie bedeutet nur eine unendlich verwickelte und nuancenreiche subjektive Reaktivität auf Naturstimmungen, Naturformen, Naturvorgänge. Ihren sprachlichen Ausdruck findet diese Welt in Analogien und Symbolen, ihre gesteigerte Gestalt in Geistern und Mythen. Wenn die Natur so ein beziehungsreiches Märchen wird, so erscheint darum doch unendlich vieles in solchen Weltbildern keineswegs als bloß subjektiv willkürlich. Es ist eine Notwendigkeit mindestens unserer menschlichen seelischen Struktur, die immer von neuem Ähnliches, Analoges aus den Erlebnissen schöpferisch als Bild aus sich heraussetzt. Es ist eine ganz eigengesetzliche Sphäre, die in Naturmythen, in der romantischen Naturdichtung, in vielen Philosophien als „real" behandelt wurde. Diese Welt sehen heißt sie erleben, sie denken, heißt nicht naturmechanisch oder naturgeschichtlich denken, sondern systematisch betrachten, wie die Analogien, Sympathien usw. phänomenologisch da sind. Eine psychologische Theorie kann vom Einfühlen von Seelischem und Geistigem in die Naturwelt sprechen. Objektiv, phänomenologisch formuliert, findet der Mensch in dieser Welt unendliche Beziehungen und Analogien vor, wie sie uns durch die ganze Geschichte, beginnend mit den babylonischen Lehren von der Beziehung zwischen Sternenlauf und Menschenschicksal bekannt sind: Alles steht zu allem in der Natur in inneren Verwandtschaften: Menschen, Sterne, Tiere, Pflanzen, Organe, Mineralien, Metalle. Daß fast überall in Schriften, die deutend dieses Weltbild betrachten, ein Durcheinander der realen Beziehungen im Sinne der früheren Weltbilder, der rein begrifflichen Beziehungen und dieser inneren Beziehungen der Verwandtschaft, Analogie, Sympathie, Symbolik stattfindet, daß alle diese Beziehungen immer wieder in einen undifferenzierten allgemeinen Realitätsbegriff zusammenfließen, daß sie genau so wie naturmechanische Einsichten zum Voraussagen, Prophezeien, zur Erlangung „magischer" Wirkungen benutzt wurden und werden, darf uns nicht hindern, aus diesem Durcheinander nach Abzug des echt Naturmechanischen und Naturgeschichtlichen eine eigene Welt herauszusehen. Zwischen diesen Welten bestehen Sprünge. Wenn die Theosophie immer wieder diese naturmythische Welt in der Form der Naturwissenschaft er-

örtert, so ist diese dumpfe Stickluft ihrer Materialisierungen nur eine Folge willkürlichen, unerlebten, bloß erdachten und formalen Ineinssetzens heterogener Sphären. Das Existieren in dieser Stickluft steht im Gegensatz zur freien, erhebenden Anschauung ohne Hemmung und Beengung, ohne falsche Folgerungen und ohne Verwechslung der Realitätsbegriffe in dieser reichen und leichten, bedeutungsvollen und schaurigen Welt der naturmythischen Sphäre. Die Natur in ihrer Mannigfaltigkeit wird geistig und seelisch aufgefaßt. Ein Gefühl der Verwandtschaft, der Geborgenheit in der Natur, des Vertrauens zu ihr wird lebendig. Es sind im Innersten verwandte und vertraute Kräfte, die in den Naturerscheinungen gesehen werden. Ebenso aber ist die Natur auch chaotisch, böse; diese Welt ist eine Welt des Grauens. Das Naturmythische ist zugleich ein lebendiges Ganzes und zugleich durchwirkt vom Dämonischen, Einheit und zugleich Zerstörung. Im undifferenzierten Naturweltbild war diese Sphäre gerade die Last und die Angst der Menschen, nach geschehener Klärung bleibt sie, aber hat den Realitätscharakter, der der naturmechanischen und naturgeschichtlichen Welt angehört, nicht mehr an sich, dafür eine andere Realität, die sofort in philosophische Weltbilder überleitet.

Die gedachten Formeln und Sätze, die diese Welt ausdrücken, ordnen und systematisieren wollten, führen in infinitum, sind spitzfindig, allzuoft bloß formal; aber auch in ihnen gibt es Regelmäßigkeiten. Jedenfalls wird man sie als „psychologische" Regelmäßigkeiten anerkennen. Ob es hier auch eine gegenständliche Sphäre gibt, die als rein gegenständlich ganz ohne Psychologie immanenter Erforschung zugänglich ist, das ist bisher nicht durch ein Werk erwiesen. Es ist evident, daß nichts gegenständlich Greifbares hierbei jemals eine Aufklärung geben kann. Aber ebenso evident bleibt die Echtheit unseres Erlebens, dessen Deutung und Wirkung vom Ganzen der Weltanschauung abhängt.

Es kommt für die Klarheit der Zusammenhänge darauf an, die vollständige Verschiedenheit ästhetischer Anschauung von dem naturmythischen Weltbild festzuhalten. Die ästhetische Einstellung ist eine formale, die inhaltlich sich mit allem erfüllen kann. Da man die gegenwärtige Sphäre als Inhalt philosophischen Denkens, spezifischer mythischer Wissenschaft, der Theosophie, zurzeit nicht mehr gelten läßt, nennt man sie fälschlich darum ästhetisch, weil die ästhetische Form diejenige ist, in der allein der gegenwärtige Mensch sich diese Anschaulichkeiten erlaubt und zugänglich macht.

Das mythische Weltbild hat keine Grenzen, so wenig als eines der anderen. Die technische Welt z. B. und auch die seelisch-histo-

rische Welt ist in diesen Kreis gezogen. Selbst die Maschinen gewinnen ein mythisches Leben.

Die drei Typen vermögen wohl im selben Individuum zusammenzutreten und Synthesen einzugehen, aber ihre volle Ausbildung, ihre klarste Entwicklung bekommen sie doch in der einseitigen Form ausschließender Realisierung. Sie sind alle einmal zu philosophischen Weltbildern verabsolutiert worden: das naturmechanische Weltbild zu dem mechanistischen Weltbild überhaupt durch die Materialisten von Demokrit bis zu denen des 19. Jahrhunderts; das naturgeschichtliche Weltbild zum Naturalismus, der das Organische, das Lebendige und die reiche, qualitative Mannigfaltigkeit im Zentrum seines Weltbilds hat (z. B. Haeckel, ferner der Biologismus bis zu naturalistischer Ausdrucksweise der Lebensphilosophie, die Philosophie des Geistes ist); das naturmythische Weltbild zur romantischen Naturphilosophie (mythische Weltauffassung, Theosophie, — auch die eigentümliche Philosophie Fechners).

Im Konkreten liegen diese Weltbilder oft miteinander im Kampf oder verharren in absoluter gegenseitiger Verständnislosigkeit. Zur Veranschaulichung dienen folgende Beispiele:

a) Goethe bekämpfte in seiner Farbenlehre leidenschaftlich die Newtonsche mechanische Erklärung; dafür wurde er selbst von den Physikern seiner Zeit angegriffen oder nicht ernst genommen. Beide verstanden sich nicht: Goethe hielt die mechanische Naturerklärung für etwas Absolutes, für Naturphilosophie, während sie doch nur die abstrahierende Heraushebung eines Zusammenhangs war zur Erfassung und Beherrschung der Natur unter diesem Gesichtspunkt[1]. Ebenso verabsolutierte Goethe sein eigenes naturgeschichtliches Verfahren und mußte irren, insofern er das Wesen des anderen nicht erkannte. Er war im naturgeschichtlichen Weltbild der sinnlichen Anschaulichkeit, der Erscheinung als solcher ergeben; er empfand die ganze Leere und Dürre und Farblosigkeit der entqualifizierenden mechanistischen Forschung; er wollte ordnen, was gegeben ist, nicht erklären durch etwas, was niemand sehen, niemand erfahren kann. Seine leitenden Kategorien waren Urphänomen, Entwicklung und Steigerung, Kategorien, die das Anschauliche als solches ausdrücken und die im naturmechanischen Weltbild überhaupt keinen Ort haben. Goethes Einsichten in der Farbenlehre sind von naturgeschichtlicher, phänomenologischer Art und von psychologischer, in das naturmythische Weltbild hineinragender Art. Hier sind sie ebenso un-

[1]) So charakterisierte Dilthey treffend den Gegensatz.

antastbar, weil Ausdruck eigener Sphären des Weltbilds, wie die mechanistischen Einsichten in ihrem Kreise zu Hause sind.

b) Die romantische Naturphilosophie versuchte das Naturmythische, die Anschaulichkeit von Analogien und Beziehungen an die Stelle sowohl naturgeschichtlicher als naturmechanischer Einsicht zu setzen, indem sie diese Anschaulichkeiten zum Teil in den logischen Formen dieser letzten Weltbilder vortrug. Gegen die Naturwissenschaft, sei sie mechanistisch oder morphologisch, sah sie die Natur als ein Ganzes lebendig und seelisch. Statt der gesetzmäßigen Entwicklung eines Seelenlosen und Geistlosen sah sie in den Naturerscheinungen Manifestationen dunkler seelischer Vorgänge, sinnvoller Willenskräfte. Der Wille als Naturkraft wirkt magisch, dem Bewußtsein wird diese geheimnisvolle Welt im Hellsehen offenbar. — Die Reaktion der Naturwissenschaft war unvermeidlich. Die Verwirrung von Naturerkenntnis im mechanischen und geschichtlichen Sinn und von Naturmythus mußte gelöst werden. Eine neue Verabsolutierung des Mechanischen war die Folge[1]).

Der Kampf der Weltbilder beginnt immer erst mit der Verabsolutierung, bei dem ausschließenden Geltenwollen eines Weltbildes für alles und alle: Die Natur ist kein bloßer toter Mechanismus, keine bloße Lebendigkeit, keine bloße mythische Welt. Sie ist alles, aber nur für den positiv Sehenden und den im Augenblick aussehließend Sehenden, nicht für den Verneinenden, der von jedem Standpunkt nur das Nein für die anderen nimmt.

Dem Kampf der drei Weltbilder wirkt die Synthese entgegen. Vollkommen rein ist keines der drei möglich; was gerade eine Quelle des Kampfes bleibt, aber auch die Synthese fordert. Das reinste mechanische Weltbild kommt nicht um letzte Qualitäten herum, um irgendwelche Anschaulichkeiten, die nicht restlos in das Maß und die Mathematik aufgehen. Das naturgeschichtliche Weltbild benutzt immerfort die mechanischen Einsichten, die es subordiniert. Alle Naturbeschreibung setzt das jeweils bekannte Mechanische als Element voraus, wenn auch die Beschreibung ganz andere Ziele als mechanische Einsichten hat; z. B. ist das Mechanische in der Anatomie nicht derart, daß neue mechanische Einsichten da entsprängen

---

[1]) Zwei Anekdoten von v. Üxküll zeigen drastisch den Gegensatz des mechanischen und des naturgeschichtlichen Weltbildes: Auf die Frage, woher die Waschbottiche kommen, meint ein hessischer Bauernjunge: die „wachsen" auf den Bäumen tief im Walde. Ein Berliner Mädchen erklärte sie sofort für „gemacht"; woraus? aus Holz; woher aber kommt das Holz. Auf die Behauptung, die Bäume würden nicht gemacht, die wüchsen, erklärte die Berlinerin: Ach was, irgendwo werden die auch schon gemacht werden. Die Welt ist dem einen ein geheimnisvolles Wachsen und Werden, für den anderen ist sie eine Rechenmaschine und übersehbar.

und gesucht würden, sondern das Ziel, die zweckmäßigen Organisationen als solche zu sehen und damit eine sinnvolle Beschreibung zu finden, ordnet das Mechanische unter, das jeden einzelnen Zweckzusammenhang erst möglich macht. Die Grenzen des naturgeschichtlichen Weltbildes, die als die Urphänomene, Urtypen, als die Idee des Lebens, die Idee der Materie auftreten, diese Grenzen, die Richtungen bedeuten, aber etwas, das nie endgültig erkannt wird, leiten den Betrachtenden immerfort leicht in das naturmythische Weltbild über. Hier sind Ansätze, die immer verlocken, in bloß schauender Versenkung zu erleben, was für das naturgeschichtliche Weltbild vollkommen gleichgültig, aber konstituierend für diese neue Sphäre ist. So ist das Naturmythische immer als auf seine Elemente auf Naturmechanisches und Naturgeschichtliches angewiesen und nie davon rein zu trennen.

Die Wertung der Natur war entgegengesetzter Art. Sie wurde als das Böse, Grauenerregende und als das Gleichgültige gesehen. Oder man sah in ihr die vollendete Ordnung und Schönheit, nahm aus ihr den Beweis für das Dasein Gottes als Weltbaumeisters, und fühlte sich in ihr geborgen. Anaxagoras fand das Leben lebenswert, weil der Mensch die Ordnung des Sternenhimmels anschauen könne. Cicero liefert aus einer begeisterten Schilderung des Naturganzen unter Heranziehung des Aristoteles einen Beweis für das Dasein der Götter. Aus ihm schöpfte bis zur Aufklärungsphilosophie diese Gesinnung. Giordano Bruno und Shaftesbury erbauten sich an dem Alleben der Natur als dem göttlichen Kunstwerk. Kant wiederholt schließlich diese Naturanschauung:

„Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß."

Aber Kant, der nichts gegen diese Naturanschauung einzuwenden hat, bringt sie nur vor, um die Ansprüche abzulehnen, daraus einen Beweis für die Existenz des Weltschöpfers apodiktisch ableiten zu können.

Die drei charakterisierten Weltbilder waren als solche der kontemplativen Einstellung beschrieben. Diese Weltbilder sind aber zugleich das Medium der aktiven Einstellung. Zwar können die späteren Weltbilder in dieses Medium der aktiven Einstellung

mit hineingezogen werden, dann pflegen sie aber die Form des Zeitlich-Räumlichen vor allem darzubieten oder erst zu bekommen.

Betrachten wir dieses Weltbild, in dem der Mensch handelt, so haben wir in Analogie zu den drei sinnlich-räumlichen Weltbildern die des technischen Leistens, des irrationalen Könnens und des magischen Wirkens. Das naturmechanische Weltbild ist dem Menschen unterworfen; soweit dies reicht, kann er berechnen, machen; hier kann er beliebig zu vervielfältigende Werkzeuge bauen, die von fast jedermann zu bedienen sind. Es entsteht in der gegebenen sinnlich-räumlichen Welt eine neue, die technische Welt der Maschinen. Darüber hinaus wird das menschliche Leben selbst, wird alles in der Welt rationalisiert auf Grund von Plan und Berechnung, es wird „organisiert", d. h. mechanisiert, in „Betrieb" verwandelt. Die ganze Welt, alles hat eine technische Seite, die so ergriffen werden kann. Aber nichts hat andererseits bloß technische Seiten. Hier ist immerfort die Grenze des Technischen, die selbst im technischen Verhalten immer wieder ein Können verlangt. Auf der Basis des jeweils technisch-mechanisch Erreichten bedarf es zum konkreten Handeln — abgesehen von Grenzfällen regelmäßigster Maschinenhandgriffe, und selbst in Spuren noch hier — eines Könnens, einer Kunst. Die Einwirkung auf das bloß Phänomenale, das naturgeschichtlich Beschreibbare, aber nicht Machbare, bedarf des Entschlusses, des Wagnisses, der Verantwortung, ermangelt der absolut gewissen Vorausberechnung, gelingt über die Beherrschung der technischen Voraussetzungen hinaus durch ein Plus an „Lebenserfahrung", „Instinkt", „Verständnis", „Lebenswissen", eben eines Könnens, das nicht einfach übertragbar, vielmehr persönlich erworben oder angeboren ist. Das Bewußtsein des Gemachthabens und Machenkönnens setzt die Dinge zu bloßem Stoffe, zu immer Ersetzbaren, zum an sich Verächtlichen herab, das bloß quantitative Eigenschaften, auch bloß quantitativen Wert hat. Dem Bewußtsein der Abhängigkeit vom Können und vom Schicksal ist eine Ehrfurcht eigentümlich, die subjektiv der unbegreiflichen Fülle der gegenständlichen Welt im naturgeschichtlichen Weltbild entspricht.

Wenn schließlich das naturmythische Weltbild als Medium der Aktivität genommen wird, so entsteht das magische Wirken. Das magische Verhältnis bedeutet die Einwirkung eines Inneren auf ein Äußeres, auf ein anderes überhaupt ohne Vermittlungen, ohne Kausalketten, ganz unmittelbar unräumlich, gleichsam unterirdisch[1]). Da alles Begreifen ein Erfassen der Reihe von Vermitt-

[1]) Zum Begriff des Magischen vgl. HEGEL, W. W. 7, II, 155ff.

lungen ist, durch welche etwas entsteht, ist die magische Wirkung unbegreiflich. Diese Unbegreiflichkeit, ein magisches Verhältnis kennen wir unbezweifelbar nur an einer Stelle der Welt, in der Einwirkung unseres Geistes auf den Leib, durch welchen als Mittel wir alle unsere Äußerungen, Wirkungen, Handlungen allein vollbringen. Mögen wir noch so viel von den körperlichen Mechanismen, von psychischen Kausalzusammenhängen erfassen, es bleibt das immer peripher, kommt an jenes magische Verhältnis gar nicht heran. Hier erfahren wir, daß der bloße Gedanke in die sinnlich-räumliche Welt tritt. Diese Erfahrung ist die Quelle für die Erweiterung eines vermeintlichen magischen Handelns über die ganze Welt, die so in die Gestalt des naturmythischen Weltbildes getaucht wird. Alle die Analogien, symbolischen Beziehungen in der Welt, welche im Mythischen wie ein Märchen aussehen, werden zu Handlungsmöglichkeiten ausgemünzt. Von schwärmerischer Aktivität Glaubender bis zu errechneten Handlungen, die ganz die Form des technischen Rationalismus haben, zieht sich hier eine Reihe, die aus der Verwechslung sinnlich-räumlicher Realität, deren Zusammenhänge für uns vermittelte sind, mit der eigentümlichen gegenständlichen Welt des Mythischen entspringt; und aus der Übertragung des erlebten magischen Verhältnisses von Geist und Leib auf weitere Verhältnisse, in denen dieses nicht gegeben ist. So wird das magische Verhältnis zu einer vermeintlichen magischen Technik.

Die Kunst bleibt die Grenze der Technik, das Magische an jener einen Stelle Bedingung des Könnens; aber alle drei sind voneinander wesensverschiedene Sphären.

Die magische Technik objektiviert sich in Riten, Institutionen, Zauberformen; das Können ist in Persönlichkeiten und in Tradition; das Technische wird eine neue Welt, damit entsteht ein technisches Weltbild.

Dies technische Weltbild ist dadurch verschieden, daß die technische Welt so riesenhaft wird: sich ihrer zu bemächtigen, sie zu beherrschen, sie zu durchschauen, gelingt im ganzen niemand, im Prinzip wenigen. Die Mehrzahl der Menschen steht ihr gegenüber, ohne sie zu verstehen, es ist für sie eine zweite Natur, aber eine Welt, die sie nicht beherrschen, sondern der sie unterworfen sind. Sie wird eine Last, und sie bekommt schließlich für den Menschen ein eigenes Leben: die Maschine lebt für ihn, diese ganze Welt ist eine Macht, eine Kraft. Und was der Mensch sich unterwarf, was ihm Mittel und durchaus Eigentum war, wird für andere schlimmer als der Widerstand der Natur. Diese Entwicklung, deren Zusammenhang mit soziologischen Unvermeidlichkeiten hier nicht zu erörtern ist,

führt dazu, daß das **technische Weltbild in zwei sich entgegengesetzten Typen** zu charakterisieren ist:

Der eine lebt im Können und in der Beherrschung des Technischen. Ihm gilt zwar das Baconsche: natura non nisi parendo vincitur, aber dies Verfahren bedeutet ihm Schaffen, Erweitern des technischen Weltbildes. Er ist der Erfinder. Das Technische begeistert ihn als das Medium seiner selbst ganz unberechenbaren schöpferischen Aktivität, die eine eigentümliche Mitte zwischen Handeln und Betrachten hält: Es ist keine Aktivität im typischen Sinne, da Verantwortung, Schuld, konkretes Situationshandeln absolut individuellen Charakters fehlt, es wird vielmehr nur ein Werkzeug geschaffen, mit dem erst gehandelt werden soll; andererseits ist es keine reine Kontemplation, weil gerade durch diese Werkzeuge die ungeheuersten Wirkungen erzielt und beabsichtigt werden: die Lust des Weltenschöpfers beim Erfinden. So lebt der Erfinder als Herr und Schöpfer des Technischen am Rande der technischen Welt, könnend, aber nicht unterworfen in bloßer Leistung. Er hat die Lust am Technischen, weil er schafft, wie der Organisator an der Organisation, indem er sie einrichtet und dabei seine Macht und die Auswirkung seines Gedankens in einem bleibenden Apparat erfährt. Beide hätten keine Neigung, der Maschine als Bedienende, der fertigen Organisation als Eingegliederte zu unterstehen.

Ganz anders sieht das technische Weltbild aus für den, der hineingeboren in ihm arbeiten, ihm gehorchen muß, der den Gang der Maschine aufrecht erhält, aber nicht schafft, der Sklave statt Schöpfer des Apparats ist. Die endlose Wiederholung, der bloß quantitative Wert, die bloße Leistung ohne Kunst sind es, womit das Leben sich begnügen muß.

Zwischen beiden Polen gibt es die Reihe der Zwischenstufen: Die Abneigung des Technischen, so daß man es durchschaut und übersieht, gibt der einzelnen Leistung durch das Bewußtsein des Ganzen, in dem man steht, mehr Sinn. Wenn schon keine Kunst möglich ist, so doch ein Bewußtsein der pflichterfüllenden Unterordnung unter ein Ganzes, dessen Zweck man sieht und bejaht. Dabei kommt der Mensch indirekt zur Erfahrung dessen, wovon auch alles Technische abhängig bleibt, zur Erfahrung der unberechenbaren Momente, des letzthin Qualitativen, alles dessen, was im naturgeschichtlichen Weltbild steckt. Diese Erfahrung wird durch den Kontrast zum Technischen, wenn sie überhaupt einmal einsetzt, um so intensiver und bewußter. Der Arzt z. B. kommt gerade durch die Kontrasterfahrung zu allem, was technisch zu machen und zu berechnen ist, zur Erfahrung des Lebens und zur Erfahrung seiner

Kunst; und zu dieser Erfahrung kommt er ernsthaft und überzeugend, so daß sie Lebenselement werden kann, nur durch vollständigste Beherrschung und vollständiges Verständnis des Technischen, worauf hier, wie sonst, notwendig die Willensaktivität, das Nachdenken allein gerichtet bleiben kann.

Allen denen, die im technischen Weltbild leistend oder schaffend oder erfahrend stehen, ist entgegenzusetzen der bloße Betrachter von außen, der untätig in reiner Kontemplation dieses Weltbild notwendig anders, gleichgültiger sieht, es leicht ästhetisch isoliert, sich daran erbaut oder ärgert, aber es nicht zu eigen gewinnt.

Unserer Zeit, die in dem letzten Jahrhundert die ungeheuerste Umwälzung des technischen Weltbildes erfahren hat, welche je in der Geschichte da war, ist es eigentümlich, das Technische zu verachten, zu hassen oder einzig zu bewundern. Die Verachtung des Technischen, also aller Art von Betrieb, von Organisation, von Apparat, von Maschinen, kommt nicht darum herum, daß all unser Leben von jeher, und jetzt nur noch fühlbarer, auf dem Technischen als Voraussetzung ruht. Die Verhimmelung des Technischen vergißt, daß doch alles Technische nur Mittel, nur Werkzeug ist; wo der Sinn, wo der Zweck, wo das Ganze sei, das sagt das technische Weltbild nicht. Der „Nutzen" ist die geläufige Redensart; aber was er sei, und ob er das letzte sei, ist die Frage, durch die das technische Weltbild unvermeidlich in weitere Zusammenhänge tritt.

B. Das seelisch-kulturelle Weltbild.

Das sinnlich-räumliche Weltbild ist ohne Seelisches vorstellbar, nicht umgekehrt. Die seelische Welt ist konkret, anschaulich, real, wie jene sinnlich-räumliche Welt, aber sie ist nicht losgelöst, isoliert neben dieser da, sondern nur gegeben durch ihre Objektivationen in der sinnlich-räumlichen Welt. Daher hat die seelische Welt überall eine Seite der „Natur"; sie ist überall mit dieser ihrer Seite in die schon geschilderten Weltbilder eingeschlossen, die insofern über sie übergreifen; und ist so in den Formen des Mechanischen, der bloßen Mannigfaltigkeit unbegriffener Phänomene, des Mythischen aufzufassen.

Die andere, spezifische Seite des seelischen Weltbildes, derentwegen sie eine besondere Welt ist, ist das Verstehbare, das heißt das Innere im Gegensatz zum Äußeren der Natur. Es wird von innen und doch anschaulich gesehen, als Phänomen und Zusammenhang, als Sinn, als Motiv und Tendenz usw. Lösen wir dieses Verstehbare los, betrachten es für sich, so haben wir noch Anschauliches

vor uns, aber Unwirkliches: Typen, gleichsam eine Mathematik der seelisch-geistigen Welt; wir konstruieren anschaulich solche Typen, zwar im Hinblick auf die Wirklichkeiten, um Mittel der Wirklichkeitserkenntnis zu schaffen, aber doch in einem gleichsam unwirklichen Raum. Es ist das Verfahren unserer ganzen psychologischen Betrachtung in diesem Buche. Überall, wo wir seelisch-kulturelle Weltbilder als Wirklichkeiten betrachten, sind wir zugleich im sinnlich-räumlichen Weltbild. Noch innerhalb dieses letzteren machen wir überall den Sprung in die seelisch-kulturelle Welt: So treten wir beispielsweise jedesmal von der einen in die andere Welt, wenn wir eine natürliche Landschaft oder eine Kulturlandschaft sehen, physische Geographie oder Anthropogeographie, Physiologie des Organlebens und auch des Gehirns oder Psychophysiologie treiben, ob wir Muskellähmungen als solche oder diese Lähmungen, z. B. Hysterischer, als Zeichen seelischer Vorgänge ansehen, ob wir die Muskulatur und ihre mechanischen Leistungen im Gesicht oder die Mimik etwa des Lachens betrachten usw. Alle Arten der seelisch-kulturellen Weltbilder können darum entweder als Glieder mechanischer und anderer Naturweltbilder oder als spezifisch verstehbare Innenwelten gesehen werden. Insofern aber die seelischen Weltbilder in den Naturformen gesehen werden, wirken diese sich charakteristisch aus. Es kann das soziologische, das psychologische, das politische Weltbild als Naturweltbild genommen werden, und man sucht und glaubt zu finden: Elemente, Gesetze, Synthese der Elemente, Theorie, Erklärungen, alles auf Grund von unverstehbaren Gegebenheiten. Die psychologischen Theorien von seelischen Elementen und deren Kombinationen, die Gesetze der Nationalökonomie (sofern sie nicht als Idealtypen genommen werden) entsprechen den naturmechanischen Vorstellungen; die geschichtlichen Ideen von Volksgeistern, Rassen, die Gedanken von wachsenden historischen Prozessen in substantiellen Perioden gleich den Lebensaltern entsprechen den naturgeschichtlichen und den naturmythischen Vorstellungsweisen.

So durchflechten sich in den Vorstellungen von der Seele und der Kulturwelt alle Richtungen der Weltbilder. Es ist jetzt der Versuch zu machen, von diesen Verflechtungen abzusehen und die spezifischen Züge des Verstehbaren in seinen typischen Gestalten zu charakterisieren.

1. Die unmittelbare Welt. Kein Mensch hat bloß sinnliche Wahrnehmungsinhalte als sein Weltbild, sondern jeder trägt Verstehbares in seiner Seele. Doch pflegt uns unser praktisches Verstehen, z. B. in unserer Reaktion auf Menschen, auf Taten, auf Kunstwerke nicht gegenständlich bewußt zu sein. Es wird nicht unter-

scheidend fixiert und formuliert. Wir leben in einer Welt des Verstandenen und Verstehbaren, ohne es zu wissen, unkritisch, uns nicht kontrollierend, begrenzt. Es ist eine unmittelbare Welt.

Wie selbstverständlich, ohne zu fragen, wird die Gegenwart, das gewohnte und sich immer gleichbleibende soziale Milieu, das eigene Seelenleben, Fühlen und Wünschen für das einzige gehalten. Alles andere wird ganz naiv als völlig übereinstimmend mit sich selbst gesehen und beurteilt. Es gibt im Grunde nur das „Vernünftige" (das eigene Dasein) und das „Verrückte" (was damit nicht übereinstimmt). Kommt zufällig ein Datum, eine Erzählung aus der Vergangenheit, aus fremden Welten zu Gehör, so wird das Ereignis als völlig wesensgleich mit dem Gegenwärtigen gesehen. Die Welt dieses Menschen ist geschichtslos. Er lebt nur im Unmittelbaren und ahnt nicht einmal, daß er in einem engen Horizont lebt, ahnt nicht, daß hinter dessen Grenzen überhaupt noch etwas existiert.

Das Leben in dieser Welt des unmittelbar Verständlichen, des Eigenen, ist ein Leben in dieser Welt als einer absoluten. Es gibt keine Vergleiche, darum keine Problematik, daher auch kein Bewußtsein des eigenen Daseins als eines besonderen. Auch bei Wissen von der äußeren Existenz anderer innerer Welten bleibt als Leben dieses Begrenztsein im Unmittelbaren noch erhalten. Das Fremde wird mißverstanden, auf Motive und Zwecke der eigenen Welt zurückgeführt, als aus bösem Willen oder Dummheit entstanden angesehen.

Dieses Leben im Nahen als einzigem erstreckt sich, auch wenn wir die späteren Weltbilder des Verstehbaren erwerben, in uns selbst hinein in breiten Ausläufern, ohne daß wir es merken. Unsere Welt ist voll davon. Es bleibt das Normale, in dieser unmittelbaren Welt zu leben und sich von ihr leiten zu lassen.

Das unmittelbare soziologische Weltbild kann sehr reich sein, das Konkrete, das den einzelnen Menschen berührt, ist so mannigfaltig, daß die bewußte, formulierte Aufnahme alles dessen in sein Leben ein umfangreiches, gegliedertes Weltbild bedeuten würde. Fast alle aber erfahren viel, das darum doch nicht ihrem tatsächlichen Weltbild zufließt.

2. Die Welt des Anderen und Fremden. Erst wenn etwas Verstandenes nicht nur in tatsächlicher Reaktion des Subjekts erfahren, sondern gegenständlich, d. h. gewußt wird, ist ein Unterscheiden, Auffassen, Vergleichen möglich; damit entsteht erst ein gegliedertes Weltbild der verstehbaren Inhalte, d. h. der geistigen Werke und der Seelen.

Zunächst wird gesehen, daß überhaupt andere, fremde Welten existieren. Es taucht das Bewußtsein auf: Es gibt noch etwas anderes

an Schicksalen, Einrichtungen, Erlebnissen. Und es taucht das Interesse auf, dieses andere kennenzulernen. Ohne sich selbst zu verlieren, wie der Unmittelbare, welcher Fremdes assimiliert, vielmehr sich behauptend und vergleichend, öffnet sich der menschliche Geist für Fremdes, es zu sehen und sein Weltbild über eigene Realität und Erfahrung hinaus unter Selbsterhaltung zu erweitern. Dieser Schritt ist zuerst von den Griechen getan; ihnen wurden fremde Völker und Kulturen in ihrer Existenz und Fremdheit gegenständlich, erkundenswert, wissenswert. Herodot ist uns ein Repräsentant dieser ersten erstaunten, noch unklaren und naiven Einstellung auf das „Andere".

Im Vergleichen gliedert sich das Weltbild. Es trennen sich Sphären des Geistigen als gewußte Gebiete: Es scheiden sich die Formen des Logischen, Ästhetischen, Religiösen, des Politischen, Ökonomischen usw.; und es wird das Subjekt als verstehbare Seele den Objekten als verstehbaren Inhalten, die Ausdruck, Schöpfung, Medium und Gegenstand dieser Seele sind, gegenübergestellt. Zahlreiche Einzelzusammenhänge des Geistigen sondern sich in dem so entstehenden Weltbild zu eigengesetzlichen Sphären, die in sich zusammenhängend und von strenger Regelmäßigkeit sind. Aber alle werden wieder aufeinander bezogen, weil sie sich in dem Subjekt verflechten. Diese sich sondernden Einstellungen gegenüber der Gesamtheit der Menschenwelt lassen sich darum in einen polaren Gegensatz gliedern. Die einen bauen ein Weltbild der objektiven Kultur, die anderen eines von Menschen und Erlebnissen. Die ersteren sind ganz objektiv, die letzteren subjektiv-psychologisch gewendet. Dem Verstehen des objektiven Sinns, der Inhalte, des losgelöst vom Erleben Daseienden, steht das Verstehen des Menschen und seines Erlebens gegenüber. Keines ist letzthin ohne das andere möglich, es sind auch faktisch immer beide zusammen tätig. Die Pole werden nur manchmal annäherungsweise erreicht, und damit das Weltbild leer, steril; das Wachsen desselben hört dann auf. Objektiv wird nur noch endloser historischer Stoff gesammelt, subjektiv immer nach einigen Typen und Regeln gewaltsam verstanden und „zurückgeführt". Es ist jedoch möglich, ein Weltbild des Gegenständlichen überhaupt darzustellen, die Welt des Unsinnlichen, Allgemeinen, Objektiven; es ist das ein ganz unpsychologisches, unmenschliches Weltbild des „Bewußtseins überhaupt", ein philosophisches Weltbild. Es ist umgekehrt möglich, alles psychologisch anzusehen und ein ebenso einseitiges Weltbild des seelischen Daseins zu geben. Beide Einseitigkeiten werden als vorübergehende Standpunkte immer wieder versucht werden müssen, um die Spannweiten innerhalb der Syn-

thesen zum Weltbild des Verstehbaren überhaupt fort und fort zu erweitern. Diese Synthese wird letzthin in der konkreten historischen Anschauung geschehen. Was das Verstehen erreicht hat, zeigt sich allein in der Darstellung und Auffassung einzelner historischer Phänomene, in der Kasuistik.

Die objektive Kulturwelt ist im Gegensatz zur subjektiven Erlebniswelt gleichsam eine Welt des Ansichs, unabhängig von Erleben und Schaffen sichtbar: die Welt der unsinnlichen, transzendentalen Gesetzlichkeiten, das Logische, Ästhetische, die Wissenschaften; — ferner die Welt der soziologischen Strukturen: der Technik, der Politik und Strategie, des Rechts, des Staats, der Kirche; der wirtschaftlichen Gesetzlichkeiten, der Organisation und Apparate aller Art; der Berufe, der Bureaukratien ... überhaupt: die Welt des objektiven Geistes.

Die objektive Kulturwelt und die subjektive Menschenwelt seien noch mit einigen Worten in den isolierten Gestalten charakterisiert, die sie annehmen, wenn sie sich nicht mehr gegenseitig aufeinander beziehen:

a) Das objektive Weltbild der Kultur isoliert vorgestellt, kann einen außerordentlichen Reichtum an Inhalten von fremder und fremdester menschlicher Kultur gewinnen, und hat es in den Einzelwissenschaften des Geistes gewonnen, aber so lange es ohne alle Beziehung auf die subjektive Erlebniswelt bleibt, hat es einen äußerlichen Charakter. Es hat auf dem Gebiete des Geistes eine gewisse Analogie zu dem mechanischen Weltbild der Natur. Es erfaßt zwar viele vereinzelte Eigengesetzlichkeiten objektiver Kulturzusammenhänge (Wirtschaft, Recht, Politik, Strategie, Rede, Sprache usw.), dringt aber nirgends ins Innere. Da alle objektiven Kulturinhalte gesehen und erfaßt, da von ihnen Besitz ergriffen werden kann, als ob sie ganz selbständige und eigengesetzliche wären — wenn sie auch nie und nimmer selbst „gemacht" werden können —, da die schaffenden Menschen nicht recht gesehen (wenn auch wohl theoretisch gedacht werden), so besteht bei denjenigen, die diesem Typus des Weltbildes unterworfen sind, eine charakteristische Menschenblindheit (in Geschichte und Leben) und ein ganz geringer Sinn für Niveauunterschiede der Persönlichkeiten. Persönlichkeiten werden hier immer nur äußerlich gesehen, nach „Leistungen", „Einsichten", „Werken" und in dem Maße wertgeschätzt, als diese Leistungen dem sie zur Kenntnis Nehmenden neu sind. Bei dem geringen Sinn für persönliche Substanzunterschiede werden oft rezeptiv gewandte Individuen maßlos überschätzt und besteht andererseits ein geringer Respekt, kein Maßstab der Entfernung, ein beinahe freundschaftlich

grober Verkehr mit den Größen der Menschheit. In der Beurteilung der Zeitgenossen sind überall äußere Erfolge und Effekte (trotz aller Theorien vom Gegenteil) entscheidend. Überall werden den äußerlichen Kulturinhalten nach mögliche, dem Persönlich-Psychologischen nach aber unmögliche Vergleiche angestellt: zwischen Menschen ganz verschiedener Wesensart, die sich scheinbar ähnlichen Dingen zugewandt haben. Charakteristisch ist die Hilflosigkeit der Persönlichkeit gegenüber, wenn das Werk nicht in das gewohnte objektive Kulturbild einzuordnen ist: wie etwa NIETZSCHE mit aller Gewalt unter die Dichter gestellt werden sollte.

b) Das polare Korrelat zu diesem Weltbild ist das Bild der subjektiven Erlebnis- und Menschenwelt. Könnte man das erstere „rational", äußerlich nennen, so dieses anschauend, innerlich; das erstere hat einen gewaltsamen, das letztere einen natürlicheren Charakter. Hier werden Menschen gesehen und alle Kulturinhalte in Hinsicht auf den Menschen und die Mannigfaltigkeit seines Wesens. Jenes erstere Weltbild eignet sich entschieden besser zur Grundlage exakter wissenschaftlicher Detailstudien — da ist alles mehr oder weniger objektiv —, dies letztere verführt zu Verschwommenheit im Denken, zu Laxheit aller Begriffe, steht dagegen in Zusammenhang mit Menschenklugheit, freiem Blick für das Substantielle des Menschen, mit dem Sinn für Echtheit und Unechtheit des Erlebens, mit Instinktsicherheit, Innerlichkeit. Der Mensch des isolierten objektiven Weltbildes steht — trotz aller gegenteiligen theoretischen Meinung und seinem großen, das kulturelle Material ihm zuführenden Betrieb — unendlich einsam in der Wüste der Werke und Werte; dieser letztere steht in mannigfaltigen inneren Beziehungen, die ihm zum Schicksal werden; während der erstere etwa jeden Bruch mit einem Menschen als ein vorübergehendes peinliches Erlebnis empfindet, da er im Grunde mit niemanden von Seele zu Seele steht. Im isoliert gedachten Seelenweltbild ist der Mensch respektlos gegen alle Objektivitäten, empfindet keine Pein, gegen „objektive" Richtigkeit, Grundsätze, Imperative zu verfehlen; der hier stehende Mensch bemüht sich nicht, objektive Studien zu treiben, wenn sie nicht Inhalt einer Seele sind oder als solche vorgestellt werden.

3. Die unendliche Welt des Verstehbaren. Wie die Natur in einem begrenzten Kosmos vorgestellt werden kann, so kann alle Differenzierung im verstehbaren Weltbild sich zu einem geschlossenen Ganzen unterschiedener Formen und Sphären zusammenfinden. Es gibt nur eine begrenzte Zahl von Möglichkeiten. Im großen und ganzen weiß man, was der Mensch und seine Kultur sei. Die Ge-

schichte zeigt, wie mehrfache Daseinsgestalten möglich waren, Gestalten, mit denen auch das Mögliche erschöpft ist. Man selbst ist ein Ausschnitt aus dem Möglichen und alle Änderung wird nur den Kreislauf schon gewesener Gestalten wiederholen. Ein geschlossenes Weltbild bleibt auch dann noch bestehen, wenn die Zukunft als etwas Neues, nicht als Wiederholung gesehen wird. Der Mensch weiß sich in einer Entwicklung stehend, deren Bahn er übersieht: sei es, daß die Geschichte mythisch als christlicher Heilsprozeß mit ganz bestimmten Stadien des Sündenfalls, der Erlösung, des schließlichen Weltgerichts eindeutig ist, und der Mensch an einer nennbaren Stelle dieses Prozesses existiert; oder sei es, daß an eine fortschreitende Entwicklung nach aufwärts geglaubt wird mit den Zielen irgendeines Glücks, einer gesellschaftlichen Harmonie, einer technischen Kultur usw. und alle Vergangenheit in einen fortschreitenden Gang umgedeutet wird. In jedem Falle eines solchen geschlossenen Weltbilds — das in den sogenannten Geschichtsphilosophien im einzelnen dargelegt wird — fühlt der Mensch sich gleichsam auf einem sicheren Wege. In aller Bewegung steht er fest, da die Bewegung selbst Sinn und Gesetz hat, die er kennt. Was der Mensch sei, das weiß er.

Im Gegensatz zu diesem endlichen, geschlossenen Weltbild steht die Weise, das Verstehbare zu sehen, die aus dem Staunen und Fragen nicht herauskommt, weil sie das Unendliche sieht. Dieses kann in keinem geschlossenen Bilde festgehalten, nicht abgerundet und in einem erschöpfenden Grundriß klar vorgestellt werden. Nur Einzelnes vermag der Mensch zu erfassen, und mag er jeweils sich zu einem provisorischen Gesamtbild ordnen, das, wenn es entsteht, schon überwunden ist. Es ist uns nicht gegeben, den Sinn und Verlauf des Ganzen zu sehen und zu wissen. Nur Ausschnitte aus im ganzen unbekannten Bahnen sind gegeben. Die neue Erfahrung im weiteren Gang des Lebens wird erst zeigen, was es mit dem Menschen auf sich hat. Nur wenig ist verwirklicht. Nur Andeutungen sind es, was uns die Geschichte über die Möglichkeiten des Menschen lehrt, wenn man auf die Unendlichkeit eingestellt ist, die noch vor uns liegt. Jeder, der sich lebendig fühlt, ist sich bewußt, durch seine eigene Existenz mitzuwirken an dieser Zukunft, durch sein eigenes Verhalten, seine Entschlüsse und Taten etwas Endgültiges zu entscheiden: das Leben ist unendlich wichtig, weil durch dasselbe erst entschieden wird, was die Seele sei. Das ist durch kein geschlossenes Gesamtbild vorweggenommen, sondern problematisch, Aufgabe, Verantwortung und Erfahrung, die keinen Abschluß findet. Geschlossene Bilder vom Menschen und seiner Geschichte appellieren an Gewohnheit, Regel, und veranlassen, Verantwortung und Sinn abzuschieben

(wenngleich auch sie indirekt die stärkste Aktivität provozieren können). Die Richtung auf das Unendliche des Verstehbaren appelliert an die lebendige Geistigkeit, ihre Initiative und Kraft (wenngleich sie indirekt auch zu endloser Kontemplation unter Verlust eigenen Wesens verführen kann). Im Weltbild unendlichen Verstehens liegen grenzenlos Erlebnismöglichkeiten und Kulturinhalte vor dem Menschen. Er sieht die Begrenztheit und Relativität des eigenen Seelen- und Kulturdaseins, sofern es objektive Gestalt hat (denn die Substanz des Lebens als subjektive Kraft kann sich gerade bei diesem gegenständlichen Bilde unendlich der Potenz nach fühlen). Gerade an den Grenzen des von ihm erreichten Verstehens sieht er erst recht die Grenzenlosigkeit der Möglichkeiten in unbestimmter Ferne. Um dieses Unendlichkeitserlebnis im Verstehen herbeizuführen, besteht die Tendenz, sich gerade dem Fremdesten und Fernsten versuchsweise zuzuwenden: den fremdesten Kulturen, den erstaunlichsten Menschen, dem Psychopathologischen. In der teilweisen Verständlichkeit, in der teilweisen Übereinstimmung mit dem längst Bekannten und Selbsterfahrenen fühlt er umso mehr das Ferne und Unendliche. Die Unendlichkeit des Verstehbaren tritt als analog neben die Unendlichkeit im Räumlichen.

Damit wird ein historisches Weltbild möglich, das auf eine verengende historische Anschauung des Ganzen verzichtet zugunsten einer anschaulichen Analyse aller einzelnen Elemente unter der bloßen Idee der Ganzheiten (der Seele, der Persönlichkeit, der Gesellschaft usw.). Es tritt im wissenschaftlichen Betrieb die exakte Differenzierung der Fragestellung und die Abwendung von Allgemeinheiten ein. „Zeitalter“, „Völker“, früher als etwas selbstverständlich Einheitliches und Ganzes schemenhaft gesehen, werden jetzt unendlich zerlegt. Einzelne Zusammenhänge, wie ökonomische, politische, religiöse, schließlich auch biologische werden gesehen, ohne die Tragweite ihrer kausalen Bedeutung quantitativ abschätzen zu können. Soziale Gruppen, Kräfte werden verstehend in Typen konstruiert, denen man keineswegs ohne weiteres empirische Geltung zumißt, sondern sie nach Bedürfnis schafft und wieder fortwirft. Das Weltbild selbst ist fließend geworden, wenn es auf das Unendliche eingestellt ist.

Alles Verstehbare wird instinktiv sogleich auch gewertet. Es hat als solches in seinem Wesen Wertcharakter, während alles Naturmechanische ohne Wertakzent bleibt, bloß als Mittel gewertet werden kann. Die Welt des Verstandenen ist zugleich eine Welt von Werten. Die Grenzvorstellungen des verstandenen Weltbildes tragen diese Wertung in eminentem Maße. In reiner Betrachtung vermag der

Mensch wohl die Wertung hintanzuhalten. Aber immer ist die Wertung eine Wegbahnerin, um zur Betrachtung zu kommen, und immer stellt sie sich schnell wieder ein, wenn der Gegenstand bloßer Betrachtung in das lebendige Empfinden aufgenommen wird.

Die Grenzvorstellungen sind mehrfacher Art: erstens die Vorstellungen von Kulturganzheiten (Zeitalter und Völker) und zweitens die Vorstellungen von menschlichen Persönlichkeiten. Zwar werden beide Vorstellungen immer dann aufgelöst, wenn das Unendliche bewußt wird; dann verwandeln sie sich in Ideen, für die schematisch vertretend eine Fülle anschaulich konstruierter, bestimmter Typen tritt, die aber als Ideen in der Intention auf konkrete Kulturen und Persönlichkeiten lebendig gegenwärtig sind. Die Grenzvorstellungen sind weltanschaulich das Charakteristischste. Wie der Mensch Zeitalter und Kulturen sieht, und wie er Menschen sieht, kennzeichnet ihn. Über diese Horizonte des Wirklichen im empirischen Sinn hinaus sieht der Mensch eine mythische Welt; dem naturmythischen entspricht ein seelenmythisches Reich. — Zu diesen drei Arten von Grenzvorstellungen: Kulturen, Persönlichkeiten und Seelenmythen sei das Folgende eine etwas nähere Charakterisierung:

1. **Kulturen.** Dieselbe Zeit, dasselbe Volk wechselt in der Auffassung der Nachwelt, z. B. Orient, Griechentum, Römertum, Byzantinismus, Mittelalter, Barock usw. Drei Faktoren, die Masse des zugänglichen objektiven Materials, das Sehvermögen unserer verstehenden Organe und die Bedürfnisse, Ideale, Sehnsuchten unserer Seele bestimmen das Bild der Vergangenheit. Die Existenz und Zugänglichkeit des Materials liegt außerhalb psychologischer Fragestellung. Das Sehvermögen ist an sich der Übung bedürftig, individuell der Anlage nach verschieden, quantitativ und den Richtungen nach begrenzt. Die Tatsache seiner Unterschiede zeigt sich in groben Erscheinungen: etwa der Verschiedenartigkeit der Nachahmung der Antike im Laufe der Jahrhunderte. Eine entscheidende Kraft zur Beflügelung des Sehvermögens, sofern es vorhanden, ist die Sehnsucht nach dem Ideal. Das eigene Ideal wird in der Vergangenheit verwirklicht gesehen und zum eigenen Ideal die wirkliche Vergangenheit gesucht. Dies Sehen der Ideale in Zeiten oder Völkern ist bestimmt von der Neigung des Menschen, in irdischen, begrenzten Erscheinungen überhaupt ein absolutes Ideal als Maßstab und Vorbild zu besitzen, oder umgekehrt gehemmt durch die Neigung, alles Begrenzte nur als Weg zum Ideal, nur als Fragment, als antinomisch-doppeldeutig zu sehen. Die geschichtliche Welt erscheint typisch anders gewertet, je nachdem der Mensch fort-

schrittsgläubig ist oder die gute alte Zeit liebt. Der Fortschrittsgläubige steht immer auf der Höhe, er sieht in der Vergangenheit nur Vorstufen, Vorahnungen seiner Leistungen und Gedanken, und hat es jederzeit schon weit gebracht. Heiter sieht er in die Zukunft. Er sieht an der Gegenwart die positiven, großen, ihn befriedigenden Seiten. Anders der Rückblickende: er sieht an der Gegenwart das Verzerrte, das Tiefstehende, Barbarische, Unruhige und sucht in der Reaktion darauf das Gute in der Vergangenheit. Diese Einstellung ist zu allen Zeiten vorhanden gewesen:

Schon HOMER spricht von den lebenden Menschen: *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν*. HESIOD kennt das goldene Zeitalter, die Bibel das Paradies. Die Spätantike hielt sich für heruntergekommen und liebte die klassische Zeit als Vorbild. Renaissance und Humanität glaubten an die Antike als Ideal, die Romantik an das Mittelalter. Für GIORDANO BRUNO ist die gegenwärtige Zeit die schlechteste, für FICHTE sein Zeitalter das der vollendeten Sündhaftigkeit. Am Ende des 19. Jahrhunderts kannte man die matte fin de siècle-Stimmung.

In Europa sind Griechentum und Mittelalter, dann Orient, Indien, Römertum, in den letzten Jahrzehnten fast jede Kultur einer Zeit zum Ideal erhoben und damit anschaulich je nach der leitenden Idee gesehen worden. Abwechselnd liebt man das Primitive oder das Überfeinerte, den philosophischen oder den rhetorischen Geist, das Unmittelbare oder das Reflektierte, den Individualismus oder die Gebundenheit.

In Wechsel und Reichtum der Auffassungen, die ihm geworden sind, steht das Griechentum voran. An diesem konkreten Beispiel läßt sich das Phänomen typisch veranschaulichen:

Schon die späten Griechen empfanden ihre eigene Vergangenheit als klassisch. Von ihnen überkamen diese Einstellung die Römer und mit den Augen der Römer und Spätgriechen sah die Renaissance das Griechentum: klassisch, einheitlich, vollendet, nachahmenswert. Eine typische Verschiedenheit ist in der romanischen und deutschen Auffassung der Antike zu bemerken. Die Romanen sahen (zur Zeit der Renaissance in Italien und in Frankreich der späteren Jahrhunderte) eigentlich nur das Römertum. CICERO fand schon in einem Vergleich römischer und griechischer Kultur die römische vielfach überlegen und die Romanen machten gar keine Unterscheidung mehr, nannten die Antike, meinten und fühlten das Römertum. Das Griechentum als solches im Gegensatz zum Römertum wurde erst von den Deutschen des 18. Jahrhunderts gesehen und das Ideal des Griechen leuchtete über dieser Epoche klar, durchsichtig in „edler Einfalt und stiller Größe". Die Deutschen differenzierten dann diese ursprüngliche Auffassung in historischen Studien und wertendem Erleben, so daß nach Überwindung eines absoluten klassischen Ideals eine Fülle von Wertideen in einer ausgebreiteten, polarisch entzweiten, reichen und widerspruchsvollen, nunmehr besser gekannten hellenischen Wirklichkeit sich verankern können:

BURCKHARDS Liebe zur sittlichen Reinheit und Tüchtigkeit des aristokratischen, agonalen und kolonialen Menschen der homerischen und nachhomerischen Zeit, NIETZSCHES Sehnsucht nach dem tragischen Zeitalter der Griechen im 6. und 5. Jahrhundert, die landläufige Verehrung des klassischen perikleischen Zeitalters, die Bewunderung für die breite Entfaltung aller Kunst und aller philosophischen Gedanken im 4. Jahrhundert des PLATO und ARISTOTELES, des PRAXITELES, SKOPAS und LYSIPPOS, die Schätzung der großartigen wissenschaftlichen Epoche des 3. Jahrhunderts, die Liebe zur spätantiken Religiosität und Abstraktion. So kommt es, daß heute die heterogensten geistigen Tendenzen sich das „Griechische" zum Maßstab nehmen können und zum Ideal, auf das sie sich berufen.

2. Menschliche Persönlichkeiten. Ähnliche Grundformen des Menschensehens kehren wieder: der eine sieht alle Menschen wesentlich gleich, das ist ihm wie selbstverständlich, und wenn er auch unter intellektuellem Einfluß das Gegenteil theoretisch behauptet: eigentlich findet er allen Unterschied nur im „bösen Willen" und in der „Dummheit", die Menschen danach unterschieden, ob an ihnen etwas „neu" und „intelligent" ist. — Der zweite sieht die Verschiedenheit der Charaktere, aber in bestimmten Schemen, in die er alle Individuen mit Haut und Haaren einordnet wie Pflanzen in Gattungen. — Dem dritten wird die Unendlichkeit jedes Individuums Erlebnis und dauernder Horizont für die wissende Analyse. Die Persönlichkeit wird ihm Idee.

Die gewöhnliche Auffassung sieht in den Menschen Ideale oder Verworfene, eine andere sieht die Mannigfaltigkeit des menschlichen Wesens ohne schon fixierte Vorurteile werthafter Art, frei dem Tatsächlichen zugewandt.

Eine Auffassung sieht nur Typen und Schemata, eine andere auch individuelle Persönlichkeiten. Historische Gestalten können ohne Rücksicht auf ihre Wirklichkeit zu Typen werden, als welche sie durch die Geschichte gehen, wie z. B. ALEXANDER, CÄSAR. Die Auffassung drängt aber andererseits zur Wirklichkeit und die Realität der historischen Persönlichkeiten wird für den Menschen als das eigentliche Reich der Geister der letzte Horizont. Nirgends wird eine wirkliche Persönlichkeit absolutes Ideal, eine jede bleibt unendlich im Wesen und wird nicht zum typischen Schema. Den Tendenzen zur Apotheose und abstrakten Idealisierung trotzend, findet der Mensch in dem Kreise der großen Persönlichkeiten die einzige und die beglückende Realität des Geistes und der Seelen. Wenn er auch in keinem zeitlichen Wesen das Absolute selbst zu besitzen vermag, so sind doch diese Menschen ihm die gewisseste Garantie für das Absolute, soweit diese Garantie überhaupt von außen und nicht von innen kommt. Sein Weltbild der Seelen ist nicht durch die Gestalten olympischer Götter, nicht durch den Kreis der Engel und Heiligen,

sondern durch diese persönlichen, unendlichen, selbst überall noch problematischen Gestalten begrenzt. Seine Kontemplation endigt hier in der nie vollendeten Anschauung der Persönlichkeiten.

3. **Das seelenmythische Weltbild.** In der Geschichte ist es das Seltene, daß die menschlichen Persönlichkeiten den letzten anschaulichen Horizont bilden. Vielmehr wird dieser Horizont übergriffen durch eine Welt mythischer Vorstellungen von den Seelen, in welche die menschliche Seele mit aufgenommen wird. Die typischen Gestalten, die zuweilen aus wirklichen Persönlichkeiten durch eine Apotheose gewonnen werden, sind zugleich in Dämonen, Göttern, in Engeln und Heiligen vorgestellt. Diese Welt ist phantastisch und zugleich konstruktiv klar und durchsichtig. Diese Gestalten haben oft eine viel weniger problematische Psychologie in sich als wirkliche Menschen, denn sie sind von vornherein als Typen gesehen und „notwendig" konstruiert. Wie alles Seelische, wird auch diese Welt im Sinnlich-Räumlichen immanent. Das naturmythische Weltbild ist zugleich der Schauplatz dieser seelenmythischen Welt.

In sublimierter Form wird das seelenmythische Reich denkend konstruiert. Aus Plotin sei ein Beispiel angeführt: die menschliche Einzelseele wird kontrastiert zur Weltseele, zu den Gestirnseelen, der Erdseele, den Tierseelen. Der Vergleich von Weltseele und Einzelseele ergibt etwa folgendes Bild: die Weltseele ist schöpferisch, die Einzelseele nicht. In der Weltseele stehen alle Kräfte in Harmonie, in der Einzelseele findet sich Gebrochenheit und Halbheit. Die Weltseele besitzt kein Gedächtnis und hat keine Reflexion, denn sie lebt nicht in der Zeit. Der Mensch in seinem zeitlichen Dasein ist auf Gedächtnis und Reflexion angewiesen, aber die Weltseele lebt in zeitloser Erkenntnis, die sie nicht von außen gewinnt, sondern durch ihre Natur selbst hat.

Man könnte solche Konstruktionen fruchtbar auch für die Anschauung des wirklichen Menschen finden. An solchen Konstruktionen gemessen wird die Art unseres Seelenlebens erst recht präzisiert; wie etwa Kant das Wesen unseres Verstandes durch Kontrastierung zu einem konstruierten „intellectus archetypus", einem „anschauenden Verstand" kennzeichnet. Bei Plotin besteht der Meinung nach keine Konstruktion, sondern eine Wirklichkeit, die wir mythisch nennen. Eine ganze Welt solcher mythischer Geister und Seelen ist denkbar; sie entsteht, wenn man einzelne Eigenschaften unserer Seele (des Intellekts oder des Charakters) fortfallen läßt oder indem man Leistungen annimmt, zu denen wir nicht fähig sind, oder indem man Eigenschaften unserer Seele, die wir in Hemmung und

Beziehung zu anderen Eigenschaften haben, verabsolutiert und grenzenlos entwickelt denkt.

Jedoch ist die seelenmythische Welt nicht etwa ursprünglich ausgedacht (diese gedanklichen Konstruktionen sind vielmehr ihr letztes Produkt). Sie ist erlebt, wie das Naturmythische, erlebt in Bedeutungen, in Beziehungen, in all den Stimmungen und Erfahrungen, die man heute einfach „ästhetisch" nennt. Die innersten Erfahrungen der Selbstreflexion finden eine mythische Projektion, das Gewissen, das Unbewußte, der Kampf der Motive, die Weisen der Selbstüberlistung und Selbsttäuschung. So wird unsere eigene Seele ein mythisches Wesen und von mythischen Wesen wie Doppelgängern, beschützenden Dämonen, Verführungen des Teufels umgeben. Die Seele hat eine mythische Geschichte, die den jetzigen Zustand begreiflich macht, z. B. hat sie eine übersinnliche Heimat, ist aus dieser durch Frevel, durch tollkühnen Hochmut, Werdelust und das Verlangen, sich selbst anzugehören, gefallen (Plotin V, 1, 1). Hier in dieser Welt vergißt die Seele ihren Ursprung, vermag sich aber durch Erinnerung wieder zu erheben. Solche mythische Geschichte ist keineswegs nur intellektuell erdacht, sie findet vielmehr, wenn nicht ihren Beweis, doch ihre Quelle in Erlebnissen, welche in dieser Welt gegeben sind. Plotin beschreibt es z. B. (IV, 8, 1): „Oft, wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und aus der Außenwelt heraustretend bei mir selber Einkehr halte, schaue ich eine wundersame Schönheit: ich glaube dann am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden . . ." —

Jede der drei Grenzvorstellungen des Geistigen und Seelischen kann sich verabsolutieren. Wird die Vorstellung der Kulturkreise, der Folge des Geistes der Zeiten herrschend, so verschwinden die Individuen; die Persönlichkeit ist nur Symptom, getragen, gewirkt, aber selbst nur Werkzeug. Eine grandiose historische Perspektive läßt den einzelnen Menschen nicht mehr zur Geltung kommen. — Wird die Vorstellung von Persönlichkeiten das letzte, so bekommt der Mensch leicht den Charakter eines Göttlichen, da er verabsolutiert ist. Seine Maße wachsen über ihn selbst hinaus. — Wenn schließlich das Seelenmythische die Vorstellungen beherrscht, so erfährt der Mensch sich auf Schritt und Tritt von Dämonen umgeben. Alles hat unheimliche Bedeutungen, er selbst wird sich Träger eines unerfaßten Sinnes in vorzeitlichen und übersinnlichen Beziehungen.

Alle diese Verabsolutierungen sind Arten metaphysischen Weltbildes und gewinnen erst in ihm Bestimmtheit und Ausbreitung.

Das Wissen von der Mannigfaltigkeit menschlicher Möglichkeiten, das Verstehen des Fremden, das Wissen von den Welten des objektiven Geistes, dieser ungeheuren, das Widersprechendste umfassenden Welt des Geschaffenen, übt vermöge der engen Verknüpfung von Verstehen und Werten einen Druck aus: das Vergleichen macht das eigene Dasein problematisch und nimmt die Sicherheit des instinktiven Wollens; das Gewaltige zwingt zur inneren Unterwerfung und zur Befriedigung im bloßen verstehenden Anschauen und Nachahmen. Wird aus solchen Tendenzen das historische und psychologische Weltbild schließlich verabsolutiert, so spricht man von Historismus und Psychologismus. Der dieser Verabsolutierung verfallende Mensch ist zu charakterisieren: Statt sich auseinanderzusetzen, versteht er. Statt zu wählen, zu bejahen oder zu bekämpfen, erkennt er alles Wirksame bloß darum an, weil es da war und wirksam war. Die Darstellung der Entwicklung einer Sache ist ihm identisch mit Kritik. Statt z. B. ein philosophisches System zu bekämpfen, oder durch ein anderes zu ersetzen oder sich ihm zu unterwerfen, fragt er bloß, wie es geworden ist und erfreut sich dieses Systems wie aller anderen, es bejahend, ohne daraus Verbindlichkeiten für sich herzuleiten. Durch die Verabsolutierung des Verstehens wird der Mensch zuletzt seiner persönlichen Existenz beraubt. Ihm ist alles und darum nichts wichtig. Die Geschichte und das grenzenlose Verstehen dient ihm entweder dazu, alles Gewordene zu rechtfertigen oder umgekehrt: sie zeigt ihm gleichsam den Weg des Teufels, der mit jedem Schritt der Geschichte das Wertvolle zerstört; dann dient ihm die Geschichte dazu, alles zu verneinen; denn weil er alles versteht, sieht er überall das Negative, das Böse als mitwirkenden Faktor. So wird der Mensch der Kraft des eigenen Lebens beraubt, und es bleibt ihm allgemeine Begeisterung und allgemeines Verneinen oder beides durcheinander, jedenfalls ein passives Zusehen und ein bloß reaktives Wertgefühl. Ihm verschwindet das Bewußtsein der Gegenwart, des Sinnes und der unendlichen Wichtigkeit des augenblicklichen Daseins, das Bewußtsein der Entscheidung, der Verantwortung, mit einem Wort der lebendigen Existenz.

Diese Schematisierung des Historismus erfordert weiteres Unterscheiden. Die Verabsolutierung kann zwei Richtungen nehmen: erstens die Verabsolutierung des unendlichen Verstehens zum Lebensinhalt, zweitens die Verabsolutierung bestimmter, fixierter, begrenzter historischer und psychologischer Auffassungen.

Es ist unvermeidlich, daß das Verstehen des Möglichen grenzenlos wird; eine unendliche Dialektik entfaltet sich; Entgegengesetztes

ist gleich verständlich; alles Echte ist noch wieder in Frage zu stellen; nirgends ist eine endgültige Fixation möglich. Wird diese Entwicklung, die objektiv, eigengesetzlich bedingt ist, in der Weise herrschend, daß dadurch das Wollen und Werten verhindert wird, so entsteht ein Nihilismus, der leicht als Gegenwirkung die Forderung eines begrenzten Weltbildes, einer notwendigen Borniertheit, einer gewalttätigen Unterbrechung der unendlichen Reflexion auslöst. So sieht NIETZSCHE, daß der Mensch entweder in dem unendlichen Verstehen sein Leben verlieren müsse, oder wenn er lebe, einer Illusion oder eines fälschlich eingeschränkten Horizontes bedürfe. Als dritte Möglichkeit besteht jedoch: daß der Mensch das Weltbild unendlichen Verstehens und grenzenlosen Wahrheitwollens besitzt, daß ihm diese fließende Welt nicht verabsolutiert, sondern Medium wird, in dem gerade seine eigenen Kräfte und Impulse mit umso größerer Sicherheit ganz konkret und echt, ohne Verlust seiner Persönlichkeit an das bloß Allgemeine, gedeihen. Das grenzenlose Erkennen kann Mittel bleiben und das Entweder-Oder NIETZSCHES besteht nicht als psychologisch notwendig.

Die zweite Verabsolutierung ist die begrenzter historischer Weltbilder, die bestimmte, fixierte Formeln für die Art menschlichen Handelns und Lebens als endgültig behaupten (z. B. über den Charakter des Menschen, über historische Gesetze von Aufstieg und Verfall usw.). Diese Verabsolutierung wirkt lähmend, weil darin die Erkenntnis etwas Abgeschlossenes und dadurch Vernichtendes hat, das übrigens ihrem eigenen Wesen nicht gemäß ist. Für die reine Erkenntnis bleibt immer die Problematik und das Fragen und die Unmöglichkeit, den konkreten Fall restlos zu durchschauen; darum bleibt das Individuelle immer zugleich außerhalb des Erkennbaren dem lebendigen Entschlusse unterworfen. Die unendliche Reflexion appelliert an den lebendigen Akt, den sie nicht vorwegnehmen und nicht erschöpfen kann, die abgeschlossene Erkenntnis gibt feste Formeln und vergewaltigt durch sie das Konkrete. Während aber die Verabsolutierung des unendlichen Verstehens zum Nihilismus führt, führt die Verabsolutierung fixierter, historischer Auffassungen zu einem Leben, das in Erhaltung des Bestehenden, weil es so einmal historisch geworden ist, aufgeht. Jener Nihilist versinkt in Passivität: ihm tritt an Stelle des Lebens das Anschauen der Weltgeschichte, an Stelle des konkreten Handelns in augenblicklicher Situation das Reden in großen welthistorischen Perspektiven. Der Bornierte aber vermag dieses zu tun und verharrt doch zugleich in den Gewohnheiten des Bestehenden, für die er ihn befriedigende Rechtfertigung gefunden hat. —

Der Historismus ist großartig in Deutschland vertreten gewesen durch HEGEL einerseits, die historische Schule andererseits. Der Gegenschlag des Lebens war der KIERKEGAARDS gegen HEGEL und der NIETZSCHES gegen die Gesinnung der historischen Schule. Beispiel für diese historische Gesinnung ist etwa die Freude HAYMS am historischen Relativieren, sofern diese Freude in sich befriedigt ist und nichts weiter will; er sagt: „Es ist einer der aufklärendsten Schritte, welche überhaupt getan werden können, wenn man, die Arbeit der Geschichte rückwärts nachahmend, etwas, was bis dahin als etwas Dogmatisches, als etwas objektives Ideelles, als eine Metaphysik oder Religion, als ein Ewiges und Fixes gegolten hat, zu einem rein Historischen herabholt und bis auf seinen Ursprung im bewegten Menschengeiste hineinverfolgt." Drastisch faßt DILTHEY die Gesinnung der historischen Schule, die er bejaht, in die Worte: „Eine rein empirische Betrachtungsweise lebte in dieser Schule, liebevolle Vertiefung in die Besonderheit des geschichtlichen Vorgangs, universaler Geist der Geschichtsbetrachtung, welcher den Wert des einzelnen Tatbestandes allein aus dem Zusammenhang der Entwicklung bestimmen will, und ein geschichtlicher Geist der Gesellschaftslehre, welcher für das Leben der Gegenwart Erklärung und Regel im Studium der Vergangenheit sucht und dem schließlich geistiges Leben in jedem Punkte geschichtliches ist."

C. Das metaphysische Weltbild.

Daß neben das sinnlich-räumliche und das seelisch-kulturelle Weltbild noch ein metaphysisches gestellt wird, muß dem unerlaubt erscheinen, der in diesem nur eine Menge von Fabeln, Phantasien, Begriffsdichtungen sieht. Uns kommt es nicht auf Rechtfertigung irgendwelcher Bilder, sondern auf ihre Darstellung und Charakteristik an; es kommt nur darauf an, zu sehen, was in der menschlichen Seele Kraft hat. Was jener Dichtungen nennt, ist aber zu allen Zeiten, gerade auch bei den großen Menschen, das psychologisch Wirksamste gewesen. Daß die Welt nicht erschöpft ist mit dem, was sinnlich in Raum und Zeit vorhanden ist, und dem, was verstehbar, sinnhaft, innerlich ist, das hat der Mensch immer wieder evident erlebt, obgleich ihm seine Organe anscheinend keine anderen anschaulichen Welten offenbaren.

Während in den beiden anderen Richtungen das Konkret-Anschauliche als solches in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit gesucht wurde; während man dort, wenn man hinter das Unmittelbare geht, doch auch das Hinzugedachte, Hinzuvorgestellte prinzipiell immer anschaulich vor sich in Raum und Zeit haben kann, geht hier das Weltbild auf etwas ganz anderes: auf das Ganze (oder die Totalität) und auf das Absolute (oder das Unbedingte, Letzte). Die menschliche Geistesstruktur ist so, daß das Absolute gleichsam ein Ort für den Menschen ist, an den er unvermeidlich etwas stellen muß,

mag er es praktisch, ohne es für sich zu wissen, in seinem Leben, oder denkend auch für sein Bewußtsein tun. Er muß (psychologisch kann er nicht anders) etwas dahin stellen und sei es das Nichts, sei es die These, es gäbe kein Absolutes. Man hat von fanatischen Atheisten wohl gesagt, daß sie ihren Nichtgott anbeten.

Was das Absolute sei, haben wir hier nicht zu fragen und nicht zu entscheiden. Wir wollen nur geordnet wissen, was für Menschen das Absolute sein konnte. Fragen wir nach dem Absoluten für den Menschen, so fragen wir nach seinen Kräften. In der Charakterisierung der Geistestypen kann auf die Frage erst eine anschauliche Antwort gegeben werden. Hier wollen wir zunächst aber nur Weltbilder typisieren. Weltbilder nannten wir das, was gegenständlich vor dem Menschen ist, was dem Geiste gegenübersteht, nicht selbst die Kraft des Geistes ist. Weltbilder lassen sich als etwas Objektives, gleichsam als besondere Räume oder Gehäuse schildern; Geistestypen haben solche Weltbilder als ihren wesentlichen Ausdruck und ihre Bedingung, aber die weltanschaulichen Kräfte brauchen nicht immer ihrem Wesen nach gegenständliche Weltbilder vor sich hinzustellen, sie gewinnen ihren Ausdruck auch in Handlungen und Werthierarchien.

Wir versuchen also eine bloße objektive Typologie der metaphysischen Weltbilder. Dabei halten wir fest, was für alle mehr oder weniger gilt:

1. Überall werden wir von einzelnen Anschauungen aus der sinnlich-räumlichen oder seelisch-kulturellen Welt hören. Diese sind aber nicht als solche gemeint, sondern als Zeiger auf das Ganze und Absolute. Das Zusammentreten von Begriffen, die ihren Stoff in jenen anschaulichen Welten haben, mit Begriffen aus nur formalen und rationalen Sphären ist darum vom Standpunkt jener Weltbilder aus ebenso verworren, wie vom Standpunkt des metaphysischen Weltbildes aus sinnvoll.

2. Eine einfache logische Erwägung zeigt uns, daß das Ganze und das Absolute uns doch nicht Gegenstand sein kann, da wir als Subjekt dann diesem als einem Objekt gegenüberstehen, wir als Subjekte also nicht im ganzen mit darin sind, also das Ganze nicht das Ganze ist. Daraus entspringt aus sachlicher Notwendigkeit auch psychologisch immer wieder die Bewegung, wenn irgendein metaphysisches Weltbild sich gegenständlich kristallisiert hat. Daher kommt es auch, daß die faktischen metaphysischen Weltbilder eigentlich nie das „Ganze" sind, sondern „Ganzheiten" neben, über anderen.

3. Der Gegenstand im metaphysischen Weltbild ist für den, der in diesem Weltbild lebt, der eigentlich wirkliche, schlechthin



das Wirkliche. Wenn wir bei einem Menschen nach seinem metaphysischen Weltbild fragen, können wir direkter fragen: was ist ihm das letzthin Wirkliche? Das metaphysische Weltbild ist keineswegs immer der Gipfel in der pyramidenförmigen Struktur der Weltanschauung. In einem Geistestypus z. B., dem die Werte, damit die Gegensätzlichkeit und das Sollen, oder dem der Sinn, den er erst zu verwirklichen hat, das Letzte bedeutet, oder dem die Welt das ist, was er schaffend aus ihr macht, in einem solchen Geistestypus ist das metaphysische Weltbild entweder in eine zweite Linie gerückt, oder ganz nichtig geworden, oder geradezu ein Feind und Verführer.

Die Frage nach dem eigentlich Wirklichen, „das die Welt im Innersten zusammenhält", steht im Zentrum der Formulierungen metaphysischer Weltbilder; die Frage nach der ἀρχή, dem Prinzip, dem Urhaften, sei es Stoff, Kraft, Tat, Wort, Sinn usw. Die Beantwortung dieser Frage ist das metaphysische Weltbild. Unseren geläufigen Vorstellungen ins Gesicht schlagend ist z. B. die Platons, daß die Welt der Ideen das ὄντως ὄν, das wahrhaft Seiende, dagegen die Sinnenwelt in Raum und Zeit das μὴ ὄν, das nicht Wirkliche, sei. So haben die Metaphysiker (d. h. die Philosophen, die diese Weltbilder, die tatsächlich in den Köpfen der Menschen lebendig waren, formulierten oder sie neuschaffend in den Seelen erst erweckten) immer wieder auch Grade der Wirklichkeit gekannt. Indem ein Prozeß gesehen wurde, durch den der Mensch diese Wirklichkeitsstufen aufwärts oder abwärts durchlaufen kann, fielen diese Stufen mit Wertgraden zusammen; Wert und vor allem Wertgegensatz und Sollen bleiben aber etwas Sekundäres für den, der im metaphysischen Weltbild als seiner eigentlichen Atmosphäre lebt.

Die Frage, was ist Wirklichkeit, scheint dem typischen modernen Menschen, was sein lebendiges Gefühl angeht, so einfach. Wirklich ist im physikalischen Weltbild, was meßbar ist; d. h. das Wirkliche ist in Raum und Zeit und hat dadurch jedenfalls immer Seiten, die räumlich und zeitlich, d. i. meßbar sind. Meßbarkeit und Wirklichkeit fällt dem Physiker daher zusammen. Dieser Wirklichkeitsbegriff ist oft auch der der Naturwissenschaft überhaupt, soviel sie es auch mit quantitativen, nicht meßbaren Dingen zu tun hat, oder mit Dingen, die sie nach ihrer nicht meßbaren Seite interessieren. Solche Wirklichkeit ist definierbar als diejenige, die irgendwie durch Sinneswahrnehmung geht; sie ist auch raum-zeitlich, aber qualitativ sinnlich. Die Wirklichkeit der seelischen Welt ist dann diejenige, die sich in raumzeitliches Außen auswirkt, sich ausdrückt, Folgen hat; was auf keine Weise nach außen tritt, ist für den Psychologen nicht wirklich. Diese Wirklichkeitswelten mögen manche

logischen Schwierigkeiten ergeben (Potentialität und Aktualität, Zugrundeliegendes und Erscheinung u. dgl.), für uns ist es im konkreten Fall nicht ernstlich zweifelhaft, ob eine Wirklichkeit vorliegt, oder, wenn der Zweifel da ist, was dann zu fragen und zu untersuchen ist, um die Wirklichkeit festzustellen (nämlich irgendein Dasein in der sinnlich-räumlichen Welt).

Diese Wirklichkeit ist aber keineswegs die einzige, in der Menschen leben. In unserer psychologischen Betrachtung wollen wir ja nicht feststellen, was Wirklichkeit für uns ist, sondern was Wirklichkeit für Menschen überhaupt ist. Es gibt psychologisch als Welten verschiedener Menschen faktisch verschiedene Wirklichkeiten, und es ist selbst bei ganz modernen Menschen ungewiß, ob wir nicht unbewußt trotz aller Theorie und alles Sprechens von der Wirklichkeit faktisch auch in anderen „Wirklichkeiten" leben. Kriterien, ob solche Wirklichkeiten anderer Art für einen Menschen da sind, sind die Folgen, die diese Welten für sein Seelenleben, seine Gefühle, seine Stimmungen, seine Handlungen, Erwartungen, Hoffnungen haben.

Von einem Weltbild der Wirklichkeit kann man nicht sprechen, wenn einfach das „Unmittelbare" die Wirklichkeit ist. Im Gegenteil, Wirklichkeit entsteht erst für den Menschen als Gegensatz zum Unwirklichen, wenn das Unmittelbare in Beziehung gesetzt, kontrolliert, geordnet wird. Der Zusammenhang der Erfahrungen und des Denkens baut aus dem Unmittelbaren für den Menschen die für ihn vorhandene Wirklichkeit erst auf. Insofern ist die Wirklichkeit für den Menschen nie fertig. Sie wird leicht gerade im Gegensatz zum unmittelbar Gegebenen ein dahinter Liegendes, nur Erschließbares, für das alles Unmittelbare Hinweis, Zeichen, bloße Erscheinung ist.

Eine Typologie der metaphysischen Weltbilder versuchen wir nunmehr in drei Richtungen. Wir finden Typenreihen 1. nach dem Ort des metaphysischen Weltbildes als eines einzelnen Ganzen im Ganzen der Weltbilder überhaupt, 2. nach den Inhalten der metaphysischen Weltbilder, 3. nach den subjektiven Typen philosophischen Denkens.

I. Der Ort des metaphysischen Weltbildes als eines einzelnen Ganzen im Ganzen der Weltbilder überhaupt.

Im metaphysischen Weltbild kann der Mensch leben als in einem Ganzen, das ihn jederzeit und überall umfängt. Er kann in der unmittelbaren Ganzheit leben, oder es tritt eine Spaltung in Diesseits

und Jenseits ein: das metaphysische Weltbild ist ein jenseitiges geworden, der Mensch lebt nicht ganz, nicht immer, sondern nur zeitweise darin, oder er lebt überhaupt nie darin, sondern wirft bloß dahin seinen Blick, seine Ahnung, seinen Gedanken, seinen dogmatischen Inhalt.

Das Leben in der unmittelbaren Ganzheit der Welt läßt nichts sich loslösen und absolut verselbständigen. Alles, das Edelste und Gemeinste, das Größte und das Kleinste, das Dauernde und das Momentane, ist diesem Menschen eingetaucht in ein Metaphysisches, ist durch einen Strahl des Metaphysischen durchleuchtet. Überall fühlt sich der Mensch geborgen, beheimatet. Es gibt nichts für ihn, in dem und durch das er nicht direkte Berührung mit dem Absoluten hat. Das Absolute ist allgegenwärtig und alldurchdringend. Das Absolute ist nicht eine Abstraktion, nicht ein Gedanke, nicht ein etwas neben anderen, über anderen, sondern es ist wirklich das Ganze, und es ist da in sinnlicher Konkretheit und leibhaftiger Erfahrung. Es ist wirklich allumschließend, und es ist nicht über das Konkrete hinaus, nicht dahinter, keine „Hinterwelt", sondern unmittelbar in mir und meiner Welt anwesend. Es ist ein Weltbild, das nur der Gegensatz ist zu einem Chaos auseinanderfallender Weltbilder und Inhalte, es ist das Weltbild, in dem alles Unendliche, Mannigfaltige als ein Ganzes nicht gedacht (das ist unwirksam), sondern erlebt und erfahren wird. Weil alles Teil im Ganzen ist, hat alles eine Bedeutung und nichts Einzelnes absolute Bedeutung. Wenn es auch nicht als solches begriffen ist, so kann es doch jederzeit in diesem Weltbild so erfahren werden.

Das metaphysische Weltbild unmittelbarer, ungespaltener Ganzheit denken wir uns als das des Mittelalters. Es ist das Weltbild der frühen Griechen (der Philosophen). Es ist das Weltgefühl GOETHES und die Forderung und Sehnsucht NIETZSCHES. Es ist im primitivsten Leben möglich und als letztes Resultat unendlicher Differenzierung in Gestalt einer durch alle Scheidungen vermittelten neuen Unmittelbarkeit.

Spricht sich dieses metaphysische Weltbild aus, so ist es seinem Sinne nach das einzige Weltbild. Es ist nicht projiziert in einen leeren Raum des Jenseits, sondern durchdringt alle konkreten Weltbilder, sie umfassend. Der Mensch ist „fromm zu den Dingen", die er leibhaftig faßt, sieht, erfährt. Es entsteht keine losgelöste Welt, die die metaphysische wäre, sondern alles, was ist, ist auch metaphysisch. Indem wir leben, leben wir schon unmittelbar im Metaphysischen und bedürfen nirgends eines Sprunges in ein Fremdes. Weil aber das Ganze als Ganzes nicht das Einzelne ist, das Einzelne aber von uns allein erfahren wird und das Ganze nur im Einzelnen, so hat alles symbolischen, gleichnishaften Charakter. Das heißt

nicht, daß es Symbol für ein Anderes wäre, denn das Ganze ist ja darin. Es ist vielmehr dieses, daß das Einzelne zugleich ein Ganzes und im Ganzen ist, was Symbol heißt.

Alles gedankliche Aussprechen dieses Metaphysischen aber führt unwillkürlich zu einer Formulierung, die zwei Welten, die der Einzelheiten, der Konkretheiten unseres Lebens und die jenes Ganzen zu trennen scheint. Und immer wieder entspringen daraus Lehren und dann ein Leben, für das diese Trennung, die Trennung von Jenseits und Diesseits die Grundstruktur des Weltbildes wird.

In dieser Trennung von Diesseits und Jenseits ist die Welt gespalten: auf der einen Seite das entseelte, gleichgültige, endliche, verworfene, zu überwindende Diesseits, in dem allein aber wir leben, das allein wir konkret anschauen, an das wir gefesselt sind; und auf der anderen Seite das Jenseits, das allein Wesentliche, Seiende, Unendliche, Eigentliche, zu Erringende, dem wir aber fernstehen, das wir nicht sehen, in dem wir nicht leben, sondern zu dem hin wir leben.

Das Jenseits kann erfüllt sein mit Gestalten, die Projektionen diesseitiger Anschaulichkeiten in jene andere Welt sind. Das Leben ist nicht ein Leben in diesem Jenseits, sondern ein bloßer Glaube daran, ein bloßes Gerichtetsein darauf. Alle Bedeutung im Diesseits, das an sich nichtig ist, muß irgendwie aus dieser fremden Welt abgeleitet, gerechtfertigt werden. Es entstehen Gedankengebilde und Imperative, die von hierher das nichtige Diesseits gestalten. Aber das Jenseits als solches macht unvermeidlich einen Entleerungsprozeß durch. Entsprungen aus der unmittelbaren Ganzheit, mit Gewalt einem nichtigen Diesseits gegenüber fixiert und mit den ungeheuersten Kräften dieses durch die aus ihm entwickelten Gedanken und Imperative formend, wird es schließlich als Substanz selbst nichts; im Moment, wo die skeptische Frage auftaucht, fällt es zusammen. Es entspringt, da auch das Diesseits entseelt, wie es war, zunächst noch ist, die Verzweiflung des Nihilismus.

Da wir in Subjekt-Objekt-Spaltung leben, ist die Form des Jenseitsgedankens die unvermeidliche für die stärkste mögliche Prägung, der gegenüber die Lehre von unmittelbarer Ganzheit und die Lehre von Dämonen und dergleichen erschlaffend wirkt. Keine Form des Weltbildes kann den Menschen so ergreifen, als Totalität erfassen, ihm Ziel und Sinn, Halt und Glauben geben wie diese.

Die Spaltung in Diesseits und Jenseits gewinnt daher, neben der Zerbröckelung in nihilistische Zweifel, eine neue Synthese. Die Spaltung wird nicht als eine schroffe festgehalten, sondern verwandelt in eine Hierarchie von Wirklichkeitsarten oder Wirklich-

keitsstufen. Durch diese Stufenreihe lebt der Mensch überall im Ganzen, wenn auch auf niedriger Stufe. Das Jenseits ist da, aber es wird von ihm aus nicht das Diesseits verworfen, sondern im Diesseits selbst ist das Jenseits in verschiedenen Stufen anwesend. Und wenn die geringste Stufe der Wirklichkeit, das Unwirkliche schließlich abgetan, verworfen, nur verworfen wird, so ist doch unser tatsächliches Leben nicht zusammenfallend mit ihm, sondern es hat es nur in sich, um es im Prozesse der Steigerung fortzuwerfen.

Es liegt auf der Hand, daß in gedanklichen Formulierungen solcher Art Grade des Wertes und der Bedeutung in schillernder Weise mit Graden der Wirklichkeit zusammenfließen. Realität selbst kann keine Grade haben. Etwas ist wirklich oder nicht wirklich. Wenn von Graden des Seins gesprochen wird, so handelt es sich darum, daß das Wertnegative unwirklich, das Wertpositive wirklich genannt wird. Da alles Wirkliche nun zwischen dem absolut Wertvollen und dem absolut Nichtigen liegt, so ist ein Sprechen von Graden des Wirklichen möglich, wenn es sich um das Werthafte handelt. Doch ist die einfache Trennung von Wirklichkeit und Wert zum Erfassen des Charakters dieser metaphysischen Weltbilder von Wirklichkeitsgraden unzureichend. Jedenfalls fallen in jene Grade alle nur möglichen Wertgegensätze und dazu jene Anschaulichkeiten, die zwar Wertakzente tragen können, aber nicht selbst Wert sind, vor allem die Idee des Substantiellen. Grad der Wirklichkeit und Aufgehobensein in einem Ganzen fallen zusammen: unwirklich ist die Sinnlichkeit, die sich von der Bestimmung durch den Geist löst, unwirklich ist die Sünde, der Schein, die Unwahrheit, unwirklich ist die Zeit, sofern sie nicht aufgehoben ist in der Ewigkeit, unwirklich das Räumliche, das nicht im Unendlichen besteht, unwirklich überhaupt alles Endliche, das seine Endlichkeit isoliert und nichts darüber hinaus ist. Darum ist auch unwirklich das Individuum als endliches, wirklich das Selbst als unendliches; dagegen unwirklich auch die bloße Endlosigkeit des Individuellen.

So wird die metaphysische Wirklichkeit ein Jenseits, auf das alles Werthafte und alles Substantielle übertragen wird, an dem das Diesseitige überall teilhat, aber nur in dem Maß, als es wertvoll, sinnvoll und substantiell ist. Alle Kräfte, die von den Vorstellungen des Wirklichen ausgehen, verbinden sich mit denen, welche von den Werten, den Imperativen, dem Sinn und vor allem von der Idee der Substanz ausgehen, um dieses metaphysische Weltbild für den Menschen prägend, haltgebend und wirkend werden zu lassen.

II. Die inhaltlichen Typen.

1. Das mythologisch-dämonische Weltbild ist das primitive, unmittelbare aller Völker der Erde. Es ist früher und wirklicher als Natur- und seelische Weltbilder. Die Wirklichkeit dieser metaphysischen Kräfte wird drastisch erlebt; die Deutung der Ereignisse in dieser Richtung ist das Selbstverständliche. Fragen von Einheit und Chaos und dergleichen existieren nicht. Die dämonischen Kräfte sind einfach da und für den Primitiven das Wirkliche, das Absolute, wenn man diese aus einer differenzierten Begriffsbildung stammenden Worte mit aller Einschränkung auf diese fremden und frühen Zustände überträgt.

Diese Welt gestaltet sich zu einer Mythologie aus. Das mythologische Weltbild wird mehr oder weniger geschlossen, zusammenhängend, wenn auch nach logischen Gesichtspunkten nie ganz klar, nie widerspruchsfrei. Es hat seine plastische Gestalt in der griechischen Götterlehre gefunden, die uns eine Welt stufenweiser Ordnung zeigen mit Inhalten, die tiefsinnigsten Deutungen zugänglich sind, mit Anschauungen, die uns unmittelbar ergreifen. Mag der Gehalt hier auch unendlich überlegen sein, die Art des Weltbildes ist, dem Werte für uns nach betrachtet, ein Gipfel, der aus der universalen Mythologie aller Völker herausgewachsen ist.

Das Charakteristische des mythologischen Weltbildes ist: es wird nicht ein Gedanke geschaut und entwickelt, nicht ein Begriff in gedanklichen und anschaulichen Beziehungen begründet, sondern es wird eine Geschichte erzählt (die durch Tradition überkommen oder als selbstverständlich offenbart ist, jedenfalls keine Begründung zuläßt oder auch nur fordert; die Frage nach Begründung wird zunächst gar nicht gestellt). Man lebt darin, man fragt nicht gedanklich, sondern man fragt nach weiteren Anschaulichkeiten und Wirklichkeiten, die der Wissende mitteilt. Geschichte von Entstehung der Welt und der Götter (Theogonien und Kosmogonien), vom Ablauf des Weltprozesses bis zu den letzten Dingen (Weltgericht, Eschatologien), Geschichte des Lebens, der Herkunft, der Schicksale von Göttern und Göttinnen und von Dämonen, Genealogien bilden den anschaulichen Hintergrund der augenblicklichen Konkretheit; Regeln und Riten, eine Lehre magischer Wirkungen bilden das Mittel des Eingreifens für den Menschen, sofern er hier nicht bloß betrachtet, sondern sich auch aktiv verhält.

Die anschaulichen Geschichten und Gestalten bilden eine Mannigfaltigkeit, die von den tiefsinnigen Gebilden, die von der modernen Welt als „Kunst“ genossen werden, bis zu platten pseudo-

naturwissenschaftlichen Märchenerzählungen theosophischer Observanz in unserer Zeit sich ausbreitet; die echt als Wirklichkeit Erlebtes und unecht als Spiel Erzeugtes und als Sensation Benutztes umfaßt.

Wenn einmal in der Differenzierung der Gestalten des Geistes das nachher zu charakterisierende philosophische Weltbild entstanden ist, so tritt auch mehr oder weniger bewußt an das Mythologische die Frage einer Begründung. Wenn diese Frage auch wohl nie primär, sondern defensiv ist, so wird sie doch schon früh ein integrierender Faktor des mythischen Bildens. Unwillkürlich beruft sich der Mensch auf etwas. Sofern das nicht einfach Autorität, Tradition, Urväterweisheit ist, kommt dieses Weltbild immer auf spezifische Erfahrungsquellen, die nicht jedermann und nicht jederzeit zugänglich sind. Es sind besondere Arten des inneren Sehvermögens, besondere Bewußtseinszustände. Darum auch der Weg, um zu diesem Weltbild zu kommen, darin gipfelt, diese besonderen Bewußtseinszustände zu erreichen. Die Begründung besteht nicht in logischer Evidenz, nicht in allgemein verbreiteter Anschaulichkeit, sondern in der Aufforderung, sich selbst, seine Bewußtseinszustände zu ändern, in sich das Spezifische zum Entstehen zu bringen. Es werden nicht menschliche Erfahrungen, Erlebnisse, Konflikte gedeutet und in eine philosophische Welt gehoben, sondern erst aus ganz anderen Quellen die metaphysische Welt durch Umformung des Seelenlebens geschaffen. So kann eine Mannigfaltigkeit von Weltreichen nach der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinszustände entspringen im Gegensatz zum philosophischen Weltbild, das an unsere allgemein menschliche Struktur und Fähigkeit appelliert. Im Buddhismus z. B. „erscheinen die einzelnen Bewußtseinssphären zugleich als bestimmte Weltsphären. Die Begriffe „Bewußtseinsstufen" und „Welten" oder „Weltsphären" gehen im Buddhismus vollständig ineinander über, und alles, was Buddha in scheinbar so phantastischer Weise über verschiedene Weltsphären lehrt, bezieht sich eben nur auf die Erfahrungen des meditativen Bewußtseins". (BECKH, Buddhismus, II, 52.)

Diese spezifischen Erfahrungen sind zu einem Teil der psychologischen Untersuchung zugänglich. Sie sind zu einem Teil Erfahrungen, die von bestimmten abnormen Seelenprozessen abhängig sind (die wir durch die Psychopathologie kennen), oder es sind typische Züchtungsprodukte, die man zum Teil, aber auch nur zum Teil an den hysterischen und hypnotischen Mechanismen in unserer Zeit sehen kann.

Das dämonisch-mythologische Weltbild spielt, nachdem schon die Differenzierung eingetreten ist, noch eine große Rolle. Zunächst

in abgeleiteten, halbechten Gestalten, wie sie dem **Hang des Menschen zum Wunderbaren** (bloß als einem Wunderbaren), dem Hang zum Geheimnis und Geheimnisvollen entsprechen. Diese Gestalten sind in allen Jahrhunderten bis zur Gegenwart da. SHAFTESBURY schildert sie um 1700 nicht anders, als man sie heute schildern müßte[1]):

„Man sprach mit großer Gelehrsamkeit über die Natur der Geister und Erscheinungen, von denen die erstaunlichsten Berichte unsere Freunde am meisten entzückten, die sich einander in Wundergeschichten überboten und unglaubliche Geschicklichkeit bewiesen, einer den anderen in Erstaunen zu setzen. Nichts entzückte sie so sehr, als was ungereimt und unheimlich war; nichts befriedigte sie so, als was sie mit Grauen erfüllte. Kurz, das Vernünftige, Begreifliche und Verständliche war nicht nach ihrem Geschmack, und nichts kam ihnen ungelegen, was der Natur und Ordnung zuwiderlief und in keinem Verhältnis und in keiner Harmonie zu den übrigen Dingen der Welt stand ..." SHAFTESBURY spricht von den „graulichsten Geschichten, die in der gebräuchlichen Weise hochtrabend mit einem prahlerischen Tone von Autorität und mit einer anmaßenden Miene von Wahrheit vorgebracht wurden". Skeptizismus gibt solchen Menschen Ärgernis. Schließlich verliert so einer die Geduld und sagt, es sei anmaßend, zu leugnen, was durch Zeugnis der ganzen Menschheit belegt sei. Es verschlägt nicht ihm gegenüber zu sagen: man leugne nicht, sondern stelle nur in Frage: es gewähre doch überhaupt dem Menschen kein kleines Vergnügen, ihre Träume für Wirklichkeit gelten zu lassen und die Liebe zur Wahrheit sei doch nicht halb so allgemein als die Sucht nach Neuem und Erstaunlichem, verbunden mit dem Wunsche Eindruck zu machen und bewundert zu werden. „Denn welches größere Vergnügen gibt es für den Menschen ... als die Lust, seltsame und unglaubliche Dinge zu hören und zu erzählen. Welch eine wunderbare Sache ist der Hang zum Wunderbaren und Wunder zu erregen."

In echtester, sublimiertester, gar nichts Spezifisches als Erfahrungsquelle verlangender, an den Menschen überhaupt appellierender Weise hat im Gegensatz zu diesen halbechten Gestalten GOETHE das **Dämonische** in seinem Weltbild festgehalten. Das Dämonische ist ihm ein Positives, Schaffendes (Mephistopheles ist nicht dämonisch, weil er nur negativ ist); es ist fühlbar anläßlich des Antinomischen, nach gewöhnlicher Auffassung Zufälligen, fühlbar im Unbewußten, fühlbar in der „Konstellation". Es ist unberechenbar, nur geahnt, nicht begriffen. Es ist nicht zu analysieren, aber übermächtig. Es ist nicht selbst anschaulich, sondern nur in seinen Manifestationen. Es steckt im Menschen, in der Anlage und auch im Schicksal, oder vielmehr in beiden zugleich: Im Schicksal und der Individualität als einer Verbundenheit. Es ist nicht das Grausliche, sondern es steckt in den Erschütterungen der tiefgreifendsten Realitäten unseres Daseins, es ist nicht eine wunderliche Welt neben der

[1]) SHAFTESBURY, Moralisten, Übers. in der phil. Bibl. S. 131ff.

normalen, sondern es ist eine Kraft, die zu den bewegenden Faktoren allen Daseins gehört.

Stellen wir zusammen, was GOETHE darüber sporadisch gesagt hat, um dies Weltbild in seiner Ganzheit zu sehen. Die berühmte Gesamtschilderung des Dämonischen findet sich in Dichtung und Wahrheit[1]): Es ist etwas, das sich nur in Widersprüchen bewegt und deshalb unter keinen Begriff, viel weniger unter ein Wort gefaßt werden kann. „Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohltätig; nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles was uns begrenzt, schien für dasselbe durchdringbar; es schien mit den notwendigen Elementen willkürlich zu schalten; es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen. Dieses Wesen, das zwischen alle übrigen hineinzutreten, sie zu sondern, sie zu verbinden schien, nannte ich dämonisch, nach dem Beispiel der Alten.

Obgleich jenes Dämonische sich in allem Körperlichen und Unkörperlichen manifestieren kann, ja bei den Tieren sich auf das Merkwürdigste ausspricht, so steht es vorzüglich mit dem Menschen im wunderbarsten Zusammenhang und bildet eine der moralischen Weltordnung wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht, so daß man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag könnte gelten lassen.

Für die Phänomene, welche hierdurch hervorgebracht werden, gibt es unzählige Namen: Denn alle Philosophien und Religionen haben prosaisch und poetisch dieses Rätsel zu lösen und die Sache schließlich abzutun versucht, welches ihnen auch fernerhin unbenommen bleibe.

Am furchtbarsten aber erscheint dieses Dämonische wenn es in irgendeinem Menschen überwiegend hervortritt... Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen, weder an Geist, noch an Talenten, selten durch Herzensgüte sich empfehlend; aber eine ungeheure Kraft geht von ihnen aus, und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente, und wer kann sagen, wie weit sich eine solche Wirkung erstrecken wird? Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie, vergebens, daß der hellere Teil des Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will, die Masse wird von ihnen angezogen. Selten oder nie finden sich Gleichzeitige ihresgleichen, und sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen; und aus solchen Bemerkungen mag wohl jener sonderbare, aber ungeheure Spruch entstanden sein: Nemo contra deum nisi deus ipse."

Daß das Dämonische in Beziehung zum Übersinnlichen steht, ist deutlich. Daß es auch etwas Totales ist, kommt ausdrücklich bei der Erörterung der Wirkung von Gebäuden zum Ausdruck: „die Totalwirkung bleibt immer das Dämonische, dem wir huldigen."[2])

Negativ wird das Dämonische charakterisiert: „Es ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist"[3]). „In der Poesie ist durchaus etwas Dämonisches, und zwar vorzüglich in der unbewußten, bei

[1]) Cottasche Jubiläumsausgabe 25, 124ff.
[2]) 30, 124. [3]) ECKERMANN (Reclam) II, 204.

der aller Verstand und alle Vernunft zu kurz kommt, und die daher auch so über alle Begriffe wirkt"[1]).

Die Erfahrungen des realen Lebens in ihrer Verwicklung — nicht eine spezifische Quelle besonderer Bewußtseinszustände — bringen zum Erfassen des Dämonischen. „Man kommt dahin, in solchen Fällen an eine höhere Einwirkung, an etwas Dämonisches zu glauben, das man anbetet, ohne sich anzumaßen, es weiter erklären zu wollen"[2]).

Wenn das Dämonische auch nicht weiter zu erklären ist, es ist doch in der Mannigfaltigkeit der Manifestationen zu beschreiben: Von seinen Bedingungen heißt es: „Auch wählt es gern etwas dunkle Zeiten. In einer klaren, prosaischen Stadt, wie Berlin, fände es kaum Gelegenheit sich zu manifestieren"[3]). Das Dämonische pflegt jede Leidenschaft zu begleiten und findet in der Liebe sein eigentliches Element[4]).

Das Dämonische steckt in den Menschen, in den Begebenheiten, eigentlich in der Verbindung von beiden; es steckt auch in der Natur und wird von GOETHE in heterogensten Gelegenheiten bemerkt. Im Menschen ist der Dämon zunächst der absolut individuelle Charakter:[5])

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen . . ."

Dazu erläutert GOETHE: „Der Dämon bedeutet hier die notwendig bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem anderen, bei noch so großer Ähnlichkeit unterscheidet"[6]).

Nicht alles Individuelle und Charakteristische ist aber nach GOETHE dämonisch: Das Dämonische „wirft sich gern in bedeutende Individuen, vorzüglich wenn sie eine hohe Stellung haben" . .[7]). „Je höher ein Mensch, desto mehr steht er unter dem Einfluß der Dämonen."[8]) So tritt der Mensch und sein Dämonisches sich gegenüber: Er „muß nur immer aufpassen, daß sein leitender Wille nicht auf Abwege gerät"[9]), wenn der Mensch unter dämonischem Einfluß steht. — GOETHE fordert, es komme darauf an, daß unsere bessere Natur sich kräftig durchhalte und den Dämonen nicht mehr Gewalt einräume, als billig[10]). — „Es muß der Mensch auch wiederum gegen das Dämonische recht zu behalten suchen"[11]). — Aber auch umgekehrt heißt es: „Des Menschen Verdüsterungen und Erleuchtungen machen sein Schicksal! Es täte uns not, daß der Dämon uns täglich am Gängelbande führte und uns sagte und triebe, was immer zu tun sei. Aber der gute Geist verläßt uns, und wir sind schlaff und tappen im Dunkeln")[12].

Von einzelnen Menschen hat GOETHE Friedrich und Peter den Großen, Napoleon, Karl August, Byron, Mirabeau dämonisch genannt. Von sich selbst sagt er: „In meiner Natur liegt es nicht, aber ich bin ihm unterworfen"[13]).

NAPOLEON: „Er war es durchaus, im höchsten Grade, so daß kaum ein anderer ihm zu vergleichen ist"[14]). „Da war NAPOLEON ein Kerl! Immer

---

1) II, 207. 2) II, 190. 3) II, 229. 4) III, 211ff. 5) 2, 252. 6) 2, 355. 7) II, 207. 8) II, 62. 9) II, 62. 10) II, 64. 11) II, 217. 12) III, 159. 13) II, 204. 14) II, 204.

erleuchtet, immer klar und entschieden, und zu jeder Stunde mit der hinreichenden Energie begabt, um das, was er als vorteilhaft und notwendig erkannt hatte, sogleich ins Werk zu setzen. Sein Leben war das Schreiten eines Halbgottes von Schlacht zu Schlacht und von Sieg zu Sieg. Von ihm könnte man sehr wohl sagen, daß er sich im Zustande einer fortwährenden Erleuchtung befunden ..."[1])

KARL AUGUST: „Auch der verstorbene Großherzog war eine dämonische Natur, voll unbegrenzter Tatkraft und Unruhe, so daß sein eigenes Reich ihm zu klein war, und das Größte ihm zu klein gewesen wäre."[2]) „Beim verstorbenen Großherzog war es in dem Grade, daß niemand ihm widerstehen konnte. Er übte auf die Menschen eine Anziehung durch seine ruhige Gegenwart, ohne daß er sich eben gütig und freundlich zu erweisen brauchte. Alles, was ich auf seinen Rat unternahm, glückte mir, so daß ich in Fällen, wo mein Verstand und meine Vernunft nicht hinreichte, ihn nur zu fragen brauchte was zu tun sei, wo er es dann instinktmäßig aussprach und ich immer im Voraus eines guten Erfolges gewiß sein konnte. Ihm wäre zu gönnen gewesen, daß er sich meiner Ideen und höheren Bestrebungen hätte bemächtigen können; denn wenn ihn der dämonische Geist verließ und nur das menschliche zurückblieb, so wußte er mit sich nichts anzufangen und er war übel daran"[3]).

MIRABEAU „hatte vollkommen recht, wenn er sich der äußeren Welt und ihrer Kräfte bediente, wie er konnte. Er besaß die Gabe, das Talent zu unterscheiden, und das Talent fühlte sich von dem Dämon seiner gewaltigen Natur angezogen, so daß es sich ihm und seiner Leitung völlig hingab. So war er von einer Masse ausgezeichneter Kräfte umgeben, die er mit seinem Feuer durchdrang ..."[4])

Das Dämonische wird in den Begebenheiten erfahren:

„So waltete bei meiner Bekanntschaft mit SCHILLER durchaus etwas Dämonisches ob; wir konnten früher, wir konnten später zusammengeführt werden, aber daß wir es gerade in der Epoche wurden, wo ich die italienische Reise hinter mir hatte und SCHILLER der philosophischen Spekulationen müde zu werden anfing, war von Bedeutung und für beide von größtem Erfolg."[5])

„Überhaupt werden sie finden, daß im mittleren Leben eines Menschen häufig eine Wendung eintritt, und daß, wie ihn in seiner Jugend alles begünstigte und alles ihm glückte, nun mit einem Male alles ganz anders wird, und ein Unfall und ein Mißgeschick sich auf das andere häuft. Wissen sie aber, wie ich mir das denke? — Der Mensch muß wieder ruiniert werden! Jeder außerordentliche Mensch hat eine gewisse Sendung, die er zu vollführen berufen ist. Hat er sie vollbracht, so ist er auf Erden in dieser Gestalt nicht weiter vonnöten, und die Vorsehung verwendet ihn wieder zu etwas Anderem. Da aber hienieden alles auf natürlichem Wege geschieht, so stellen ihm die Dämonen ein Bein nach dem anderen, bis er zuletzt unterliegt. So ging es NAPOLEON und vielen anderen: MOZART starb in seinem 36. Jahre, RAFFAEL im gleichen Alter, BYRON nur um weniges älter. Alle aber hatten ihre Mission auf das Vollkommenste erfüllt"[6]).

„So kann ich mich des Gedankens nicht erwehren, daß die Dämonen, um die Menschheit zu necken und sie zum besten zu haben, mitunter einzelne

---

[1]) III, 159. [2]) II, 204. [3]) II, 208. [4]) II, 261. [5]) II, 62. [6]) III, 170.

Figuren hinstellen, die so anlockend sind, daß jeder nach ihnen strebt, und so groß, daß niemand sie erreicht. So stellten sie den RAFFAEL hin, bei dem Denken und Tun gleich vollkommen war. So stellten sie den MOZART hin... Und so in der Poesie SHAKESPEARE ..."[1])

Es ist jedesmal überraschend, wo überall, in wie heterogenen Sphären GOETHE das Dämonische sieht. Vergleichen wir folgende Reihe: „Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Apercu, jede Erfindung, jeder Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in Niemandes Gewalt und ist über aller individueller Macht erhaben ... Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit dem Menschen tut, wie es beliebt, und dem er sich bewußtlos hingibt, während er glaubt, er handle aus eigenem Antriebe ..."[2])

Von den Freiheitskriegen: „Die allgemeine Not und das allgemeine Gefühl der Schmach hatten die Nation als etwas Dämonisches ergriffen ..."[3])

GOETHE kennt einen „Dämon der Hypochondrie", dem die an den Schreibtisch gefesselten Gelehrten und Staatsdiener verfallen[4]). Unmut und Hypochondrie heißen böse Dämonen[5]). Ein „Dämon des Schreckens" geht nach dem Erdbeben von Lissabon durch Europa[6]). Übereilung und Dünkel heißen gefährliche Dämonen[7]). Vom Weltverlauf heißt es: „Die Welt soll nicht so rasch zum Ziele, als wir denken und wünschen. Immer sind die retardierenden Dämonen da, die überall dazwischen und überall entgegentreten, so daß es zwar im ganzen vorwärts geht, aber sehr langsam ..."[8])

In diesen Stellen ist schon aufgefallen, daß es gute und böse Dämonen für GOETHE gibt. Dieser Gegensatz ist zur Charakteristik dieses Weltbildes entscheidend: GOETHE spricht von seligen und Fluchdämonen[9]), die sich um den Menschen streiten. Er kennt den Widerdämon[10]) und günstige Dämonen[11]).

Ottilie (in den Wahlverwandtschaften) sagt: „Ich bin aus meiner Bahn geschritten, und ich soll nicht wieder hinein. Ein feindseliger Dämon, der Macht über mich gewonnen, scheint mich von außen zu hindern, hätte ich mich auch mit mir selbst wieder zur Einigkeit gefunden"[12]).

Selten deutet Goethe auch an, wie ein Weltbild des Dämonischen, wie Kräfte in uns, die das Dämonische nicht hinnehmen, sondern aufsuchen, in die Irre des Unechten gehen: Es wird ein gewisser Aberglaube an dämonische Menschen niemals aufhören", zu jeder Zeit wird sich immer ein Lokal finden, „wo das problematisch Wahre, vor dem wir in der Theorie allen Respekt haben, sich in der Ausübung mit der Lüge auf das allerbequemste begatten kann" (gelegentlich des Cagliostro)[13]).

„Und verächtlicher nichts als die Moral der Dämonen
In dem Munde des Volks, dem noch die Menschlichkeit fehlt"[14]).

Das Dämonische GOETHES ist alles, was der Ordnung, dem Logos, der Harmonie widerspricht und doch nicht bloß negativ, sondern von diesem selbst ein Bestandteil ist. Das Unbegreifliche, welches uns doch im wichtigsten beherrscht, ist das Dämonische, das jeder

---

[1]) II, 107. [2]) III, 166. [3]) III, 220. [4]) III, 179. [5]) 22, 100. [6]) 22, 32. [7]) 39, 62. [8]) III, 185. [9]) 4, 90. [10]) 14, 173. [11]) 14, 194. [12]) 21, 285. [13]) 30, 178. [14]) 4, 193.



lebendig Erfahrende, der nicht an der Oberfläche oder am festen schematischen Weltbild haftet, als Grauen erleben muß. Dieses, sonst vom bloßen Gedanken zum Gegenstand gemacht, ist von GOETHE durchweg anschaulich in den Manifestationen gesehen, daher in den Formulierungen widersprechend, nicht völlig einheitlich und doch in einheitlicher Richtung liegend. GOETHE bleibt mit der Versinnlichung durchweg im Diesseitigen, in den erlebten, sehbaren Manifestationen, nur in Wenigem greift er zum Bilde der früheren Mythen: Zur Versinnlichung im „Dämon" als einem gleichsam persönlichen Wesen, und selten zur astrologischen Bestimmung durch den Stand der Planeten und zur Präexistenz und zu magischen Wirkungen (Makarie).

Das Dämonische ist von GOETHE nicht gesucht, sondern nur erfahren und respektiert, die Grenze seiner Erfahrung. Dadurch steht dieses Weltbild im Gegensatz zu den theosophischen Konstruktionen derer, die dieses Dämonische als Stoff benutzen, es suchen, sich erbauen und sich gruseln, danach lüstern sind, und es zum Gegenstand machen, statt als Grenze hinzunehmen.

2. Gegenüber dem mythisch-dämonischen Weltbild ist das **philosophische Weltbild** durch folgendes charakterisiert: Es beruht nicht auf Autorität, auf bloßem Hinnehmen und Glauben, auf dem Sicherzählenlassen; vielmehr appelliert es an das eigene, in originaler Erfahrung gewonnene Schauen des Menschen überhaupt; es beruht nicht auf Offenbarung, nicht auf spezifischen Erfahrungen in besonderen Bewußtseinszuständen, sondern will in Begründungszusammenhängen eine überall im Menschen autonome Evidenz in Anspruch nehmen. Es ist gedanklich im Gegensatz zum bloßen Symbol, sei dieses Realsymbol oder Kunstsymbol, es ist gedacht, nicht gebildet; es ist darum auch nicht als Bild, sondern nur durch das Medium des Denkens zugänglich.

Versuchen wir eine Typologie der philosophischen Weltbilder, so ist erstens eine objektive Typologie möglich nach der Frage: Was für den Menschen in der Sphäre des Absoluten stehen kann, was ihm das Ganze ist; und zweitens eine subjektive Typologie, die die philosophischen Denktypen zu entwickeln hätte. Den Typen des Absoluten stehen die Typen der philosophisch Denkenden gegenüber. Das letzthin beide nicht als solche, sondern als Ausdruck der Kräfte, die als Geistestypen zu betrachten sind, existieren, ist genügend wiederholt. Sie werden hier in der Isolierung charakterisiert.

Zunächst sollen die inhaltlichen Typen geschildert werden:

a) Die Verabsolutierung der einzelnen konkreten Weltbilder. Diese ist früher als Mechanismus, Naturalismus, Psychologismus, Historismus gekennzeichnet worden. Die Verabsolutierung

eines spezifischen Weltbildes zum Ganzen geschah oft und geschieht immer wieder, sie scheint eine unvermeidliche Notwendigkeit für den, der in einem solchen Weltbild vorwiegend oder ausschließend lebt und nun vom philosophischen Trieb zum Absoluten und zum Ganzen erfaßt wird. Man kann alle diese Verabsolutierung unter zwei umfassende Typen bringen: Die eine der beiden Welten, die sinnlich-räumliche oder seelisch-kulturelle, wird verabsolutiert, und es entsteht entweder der Materialismus oder der Spiritualismus, beide im weitesten Sinn verstanden, unter den viele besondere Arten fallen. Die eine totalisierende Weltanschauung geht vom Objekt aus (Materialismus), die andere vom Subjekt (Spiritualismus). In beiden Fällen handelt es sich nicht um spezifisch-metaphysische Weltbilder, da bloße isolierende Verabsolutierung der schon geschilderten Weltbilder vorliegt. In beiden Fällen handelt es sich um Loslösung von der Erfahrung und um Konstruktion des bloßen Denkens ins Leere hinein. Trotz des Gegensatzes sind alle diese Typen der Form des Geistes nach nahe verwandt. Der Inhalt mag noch so heterogen sein, es ist überall derselbe Denktypus. Sie können sich daher gegenseitig verstehen und bekämpfen, sie können sich für einander interessieren. In der Psychiatrie z. B. finden sich leicht im selben Kopf die Hirnmythologie Wernickes und die psychologische Mythologie Freuds zusammen. Der Materialismus der Epikureer und der Spiritualismus der Stoiker konnten sich sinnvoll bekämpfen, da sie auf derselben Ebene sich befanden.

Der Philosoph, der sich dieser Sachlage bewußt wird, pflegt darum zu betonen, daß er weder vom Subjekt, noch vom Objekt ausgehe. Er will weder Materialist noch Spiritualist sein, weil er isolierende Verabsolutierung als Fehler ansieht. So nahm die Identitätsphilosophie die „Indifferenz des Absoluten“ zum Ausgangspunkt; Schopenhauer, der behauptet, daß er zum erstenmal den Fehler, entweder vom Subjekt oder vom Objekt auszugehen, vermeide, geht von der „Vorstellung“ aus, deren erste Form das Zerfallen in Subjekt und Objekt sei. Dieser Typus hat schließlich ein Gemeinsames: Statt die konkreten Weltbilder zu verabsolutieren, fragt er erst nach den Formen des Denkens überhaupt, nach den Kategorien aller Weltbilder, nach dem, was Grundwissenschaft sein müßte, die für alles Gegenständliche gilt. In diesem Denken des Denkens erfaßt er etwas Neues. Er glaubt gleichsam an das Denken, verabsolutiert die Formen und gewinnt nun ein neues spezifisches Weltbild, das unter dem Namen Rationalismus und Panlogismus geht.

b) Das rationalistische und panlogistische Weltbild. Statt von der Welt als Ganzem zu sagen, sie sei Stoff, oder irgend

etwas konkret Anschauliches als das Absolute zu behaupten, erfaßt man hier die Welt als Logos, als Kosmos, als Maß und Zahl, als Sein, als Werden usw. Es sind Formen der Verknüpfung unserer Anschauungen, Formen, die als ein Netzwerk über alles geworfen werden können, die hier als las Absolute ergriffen sind. In diesen Formen und ihren eigengesetzlichen Zusammenhängen kann, ohne nach neuen Erfahrungen zu suchen, gedacht werden. Der Mensch ist geneigt, zumal wenn er zuerst die wunderbare Kraft des Denkens und dessen, was damit möglich ist, erlebt, seine Gedanken selbst für das Absolute zu halten, das Absolute nur im Gedanken im Gegensatz zu allem anderen, zur Anschauung, die bloß Schein ist, zu finden. Logik und Mathematik geben den Anlaß zu solchen Erlebnissen und solchen Aspirationen. Das Denken wurde dem PARMENIDES schon alles, von dem aus das Übrige verächtlich und tänschend erschien. Durch die ganze Philosophiegeschichte zieht sich dieses, das z. B. SPINOZA formulierte: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Der große Schritt HEGELS war, noch zuletzt einmal damit völlig Ernst zu machen und damit allen bisherigen Positionen dieses Weltbildes der sich verabsolutierenden Gedanken ihren Ort und ihre Charakteristik zu geben. HEGEL entwickelt in seiner Logik die Stufen des Gedankens in dialektischer Bewegung und findet bisherige Auffassungen des Absoluten als Verabsolutierung nur eines möglichen Standpunktes der ratio. Ihm verdanken wir einen klaren Überblick über diese Positionen: Soviel Arten der begrifflichen Form, soviel Arten des Absoluten für das rationalistische Weltbild. Die einzelnen Kategorien der Logik sind die Standpunkte, auf welche das Absolute sich stellen muß. Das Absolute ist das Sein (PARMENIDES), ist Nichts (BUDDHA), ist das Werden (HERAKLIT), die Quantität (die Zahl, PYTHAGORAS), das Objekt (LEIBNIZ, MONADE), die Substanz (SPINOZA), das Subjekt (KANT, FICHTE). Für HEGEL selbst ist das Absolute als Geist dieses Alles, alles einzelne ist nur als Moment. Logik und Metaphysik fallen zusammen.

c) Die negative Theologie. Immer wieder erfährt der Denkende, daß er denkend das, was er denkt, sich zum Objekt macht, daß er es damit begrenzt, daß er damit nicht mehr das Ganze hat, daß sein Gegenstand endlich geworden ist. Diese unvermeidlichen Eigenschaften des Rationalen werden immer wieder bewußt und dann endet das Ganze des Weltbildes damit, daß über das Ganze nur Negationen und Paradoxien gesagt werden. Dadurch wird dem Wissen entzogen, was dem Erfahren, Erringen, Glauben vorbehalten wird, was unaussagbar, unerkennbar ist, aber Symptom von Kräften im Menschen und Richtung seines unendlichen Strebens

wird. Der Form nach ist dieses Weltbild des bloßen Zeigens ohne Inhalt (der docta ignorantia des CUSANUS) in der Theologie des Altertums so gut wie in der KANTischen Philosophie, so heterogen auch diese Weltanschauungen sonst sein mögen.

Die Hoffnungslosigkeit einer anschaulich erfüllten Übertragung der Kategorien unseres Denkens auf das Absolute oder Übersinnliche in Verbindung mit dem Drange, doch das Absolute zu wissen, und der Notwendigkeit, sonst jede denkende Intention auf das Absolute entbehren zu müssen, zeigt sich z. B. großartig in den bekannten Formulierungen AUGUSTINS: Intelligamus deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem.

Die negative Theologie gewinnt ihre „Zeiger" auf drei Weisen, der via eminentiae (Steigerungen von Eigenschaften dieser Welt; der Gebrauch der Worte „Über", z. B. Übersein, Übersinnlich, oder „All", z. B. Allwissenheit, die nur scheinbar positiv sind), der via negationis (durch einfaches nicht, durch Aufhebung der Schranken, die alles in unserer Welt hat, z. B. der Schranken der Liebe usw.), der via causalitatis (durch Hinweise aus dem, was für uns leibhaftig da und erfahren ist, auf etwas, woraus das entsprungen sein muß, z. B. der Gedanke: Das Absolute muß so sein, daß sinnvolles Handeln, überhaupt Sinn, Liebe usw. in ihm begründet ist, kann darum nicht Chaos, tot, zufällig sein).

d) Das mythisch-spekulative Weltbild. In der negativen Theologie ist auf ein metaphysisches Weltbild verzichtet zugunsten der schöpferischen Lebendigkeit, der mystischen Erlebnistiefe, der Bewegung in Richtung auf Ideen. Das mythische Weltbild zergeht vor dem Denken, die Verabsolutierungen — sei es der konkreten Weltbilder, sei es der Formen — werden gerade von der negativen Theologie als solche begriffen, darum als beengend erkannt und empfunden: Das Ganze kann nicht Gegenstand für uns sein, da es damit ein Teil und begrenzt wird.

Daß das Ganze da ist, daran zweifelt auch die negative Theologie nicht. Aber das Ganze als Weltbild, als die äußersten Horizonte unseres Seins auch gegenständlich vor uns zu haben, es zu denken und es auch anzuschauen, ist ein Bedürfnis der menschlichen Natur, welches die negative Theologie nie dauernd überwindet. Daher treten immer wieder die großen philosophischen Bildungen auf, die nur die Gipfel dessen sind, worin die Menschen faktisch als in ihrem Weltbild mehr oder weniger leben — auch meist dann, wenn sie sich die negativ-theologischen Formeln und Einsichten zu eigen gemacht haben.

Diese großen philosophischen Weltbilder, wie sie von Platon, Plotin, vom Mittelalter, von Hegel gelehrt werden, sind alles zugleich: Sie haben mythisch-dämonische Elemente, haben die Verabsolutierungen, den Panlogismus und haben als ein Element auch die negative Theologie. Diese Weltbilder sind Totalitäten. In solchem Weltbild zu leben, ist die jeweils höchste Bildung Voraussetzung. Alle Einsicht, daß es so nicht „richtig" ist, hindert nicht, daß diese Weltbilder, auch die vergangenen, den Menschen immer wieder ergreifen. Man hat sie als Begriffsdichtungen (Lange), als Gebilde zwischen Kunst und Wissenschaft (Schopenhauer) bezeichnet.

Es sind diese Weltbilder gegenständliche Projektionen geistiger Kräfte und sind der menschlichen Seele unvermeidlich. Innerhalb der Subjekt-Objektspaltung ist nur die Wahl, wie die gegenständliche Projektion ist, ob als sinnliche Mythologie, als Verabsolutierung des Konkreten oder der Formen, ob als Symbol der Kunst (in isolierender Einstellung), ob als Realsymbol der spekulativen Weltbilder. Die gegenständlichen Inhalte dieser Weltbilder in ihren entwickeltsten Formen sind nicht etwa für den Menschen nur Symbole — das werden sie für uns, die wir romantisch-ästhetisch sie genießen oder unecht aus ihnen uns eine Sensation machen —, vielmehr haben sie für den Menschen die Kraft von Realitäten. Da aber diese spekulativen Weltbilder nur als Ganzheiten, nicht in einzelnen Teilen ihren Sinn haben, so kommt es, daß einmal ihre Realität nicht ohne weiteres mit der alltäglichen konkret-sinnlichen Realität auf eine Stufe zu stellen ist (die letztere ist „weniger" Realität, aber greifbarere), daß dann ferner immerfort an jedes faktische Auftreten solcher Weltbilder sich Gestalten anschließen, die einzelnes herausgreifen, isolieren, und in die besonderen Formen des Mythischen, Dämonologischen, Verabsolutierenden geraten.

Die Inhalte der mythisch-spekulativen Weltbilder stehen zwischen zwei Polen: Das Absolute wird entweder als ein zeitloses, ewiges Wesen von Ideen, Gesetzen, Formen gesehen oder als ein einmaliger übersinnlich historischer Prozeß. Je mehr das zeitlose Sein von Formen oder Ideen im Sinne Platos hervortritt, desto mehr wird das Bild ein rein begriffliches, von aller mythischen Anschaulichkeit befreites. Ideen, im Mittelalter die formae substantiales, werden zwar zu hypostasierten Wesenheiten, und das Begriffliche wird insofern zugleich mythisch, wie bei Platon die Ideen zunächst Allgemeinbegriffe, dann aber das Absolute als ein Objektives, Existierendes sind. Je mehr das Absolute als ein Werden, als ein einmaliger Prozeß mit seinen Gefahren, seinen Schöpfungsakten, seinen unwiderruflichen Entscheidungen, seiner Freiheit im Gegen-

satz zur Notwendigkeit des Zeitlosen und Allgemeinen gesehen wird, desto mehr tritt die mythische Anschaulichkeit unvermeidlich hervor. Bei PLATO treten Mythen da auf, wo die Welt des Werdens, der Sinnlichkeit in Frage kommt, während die Welt der zeitlosen Ideen ganz unmythisch gefaßt wird.

Da alles Wißbare irgendwie allgemein wird, das Einmalige und das Werden letzthin ganz irrational und nur anschaulich ist, entsteht dem mythisch-spekulativen Weltbild gegenüber ein charakteristischer Gegensatz der Gesinnung: Der eine hat das Mythische als Gegenstand der Betrachtung, will es wissen, seiner objektiv gewiß werden. Der andere sträubt sich aus dem Instinkt, daß alles Wißbare nur allgemein, das Absolute aber nur existentiell sein kann, gegen den Mythus als Objektives zugunsten lebendiger Akte individueller, irrationaler Erfahrung. Der eine erbaut sich an Gestalten, Bildern, Symbolen als Inhalten seines metaphysischen Glaubens; der andere sucht nur die Erfahrung, in dialektischer Bewegung des Geistes an die Grenzen zu stoßen und im Paradox die Intention auf das Absolute zu gewinnen, ohne es wissen und anschauen zu können. Der eine beruhigt sich im Wissen und Anschauen eines Notwendigen, der andere erfährt, was Freiheit ist.

Trotzdem diese Gegensätze unvereinbar scheinen, gehen sie in der Existenz der schöpferischen Metaphysiker Synthesen ein, die ursprünglich lebendig, in der Nachfolge und Nachahmung bloß widersprüchlich und äußerlich sind. Ein Unterschied der großen Metaphysiker besteht nur darin, daß bei der Synthese aller Elemente doch der Akzent vorwiegend auf einem zu liegen pflegt; entweder auf dem zeitlos Allgemeinen, seien es die substantiellen Ideen, die ewigen Gesetze logischer, ethischer, naturhafter Art, oder auf dem einmalig übersinnlich Historischen, das als Mythus angeschaut wird.

III. Typen des philosophischen Denkens.

Die philosophischen Weltbilder sind von mehreren Gesichtspunkten aus charakterisierbar. Es sei versucht, zuletzt die philosophische Denkungsart zu einer Typologie zu nutzen. Dabei soll die Art des Verhältnisses zwischen dem Denker und dem philosophischen Gedankeninhalt im Mittelpunkt stehen. Kasuistische Veranschaulichung scheint hier unumgänglich.

In allem Denken sind wir so beladen mit dem unendlichen Stoff der überkommenen Gedankenwelt, daß wir bei jedem großen Denker der neueren Zeiten beinahe den ganzen Apparat der Gedankenmöglichkeiten finden. Wir drängen unwillkürlich zum Echten,

Originalen in der Welt der Gedanken, um die Eigenart der gedanklichen Weltbilder hier vielleicht am typischsten, reinsten, konsequentesten zu erfassen. Darauf beruht der unwiderstehliche Reiz, den die Philosophie der Griechen im vorsokratischen Zeitalter hat. Die psychologisch bedeutsamen Gedankenrichtungen könnte man natürlich an jedem beliebigen Denken veranschaulichen. Wir wählen die Vorsokratiker wegen ihrer relativen Einfachheit, wegen ihrer Größe, und vor allem wegen NIETZSCHES Beispiel, der in ihnen die Typen philosophischer Persönlichkeiten demonstrierte.

Die Gefahr ist nicht gering, in die überkommenen Reste zuviel hineinzudeuten, aus ihnen zuviel herauszulesen. Historische Wahrheit kann solche Typisierung nicht völlig beanspruchen. Darauf kommt es in diesem Falle auch nicht so sehr an, falls es gelingt, die Typen anschaulich zu machen und in jener ehrwürdigen Zeit zu verankern. Es soll hier keine historische Forschung versucht werden. Nur auf das Anschaulichwerden der Typen kommt es an.

Der einzelne Philosoph — zumal dieser Zeiten — lehrt nicht nur ein Weltbild zu sehen, er gibt Einzellehren aus den Wissenschaften, gibt Züge des kosmischen und historischen Weltbildes, gibt Lebensgrundsätze und den Sinn des Daseins. In der gegenwärtigen Abstraktion nehmen wir vor allem das philosophische Weltbild heraus.

Dieses muß seine anschaulichen Materialien, wie ausgeführt wurde, aus den anderen Welten, der räumlichen oder der seelischen nehmen, aus ethischen, ästhetischen, religiösen Erlebnissen, aus einzelnen Wissenschaftsgebieten; darauf baut sich aber dann ein eigenes, analogerweise anschaulich zu nennendes Leben der Begriffe. Das Ganze der Welt sieht der eine als Chaos, der andere als Maschine, als vergänglichen Schein, als Kunstwerk und Spiel, als Abfall und Buße unseliger Individualisierung, als gesetzmäßige Ordnung (Kosmos), als zeitlos immer Gleiches oder als gewaltigen Prozeß.

Während so viele Philosophen einen festen rationalen Standpunkt haben, das Absolute rational fassen und im Gegensatz zu anderen falschen Möglichkeiten als das „Richtige“ denken, entwickelt sich gerade aus dem Kampf der entstandenen Weltbilder in Skeptizismus und Relativismus die Möglichkeit der unendlichen Reflexion, die zwar einerseits bloß dialektisches Medium beliebigen Denkens, andererseits aber das Medium persönlicher Existenz ohne ein rational fixiertes Absolutes wird. Es entstehen die eklektischen philosophischen Mischcharaktere, aber es werden durch die Ausbildung der unendlichen Reflexion auch die erst existentiellen Persönlichkeiten

möglich, die Freiheit erfahren trotz der Bindung durch die Fülle des Allgemeinen. Diese letzten haben kein philosophisches Weltbild mehr, weil jedes Entstehende sofort wieder eingeschmolzen wird. Die folgende Typisierung der Denkungsarten scheidet diese letzte Möglichkeit, welche durch sie alle zwar fundiert wird, aber kein charakteristisches Weltbild mehr mit sich bringt, aus[1]).

Am Anfang der griechischen Philosophie und damit der abendländischen Philosophie überhaupt steht Thales von Milet. Wir wissen von ihm wesentlich nur, daß er lehrte: Alles ist Wasser. Fragen wir, was solch ein Satz für das Weltbild sagt, so dürfen wir behaupten, es sei darin der Sprung vom mythologischen zum philosophischen Weltbild getan. Für Thales, den vielgereisten Kaufmann einer großen Handelsstadt, stand das Wasser vielleicht als das Umfassendste und Bedeutendste im sinnlich-räumlichen Weltbild. Man versteht es, wie der philosophische Drang zu einem Ganzen, das im anschaulichen Denken gegeben werden soll, das Wasser als das Allverbreitete, Eindrucksvollste, vielleicht auch als den mittleren Aggregatzustand, aus dem und zu dem alles wird, verabsolutiert. Es ist der ungeheure Sprung zum Ganzen mit einem einfachen Begriff, ohne Theogonie und Kosmogonie. Der bloße Gedanke soll alles begreiflich machen.

Den zweiten noch ungeheureren Sprung tat Anaximander: Das Ganze ist das *ἄπειρον* (das Unbegrenzte, Unbestimmte)[2]). Es ist der Sprung vom Sinnlich-Anschaulichen zum reinen Begriff. Alles in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der sichtbaren Welt ist individuell, begrenzt, bestimmt. Das, woraus alles wird und wozu alles zurückkehrt, kann nicht solch Einzelnes, Bestimmtes sein (was doch auch das Wasser ist), es kann als kein Einzelnes auch nicht anschaulich sein. Es kann also nur negativ bestimmt werden (durch die Silbe ἀ-). Gegenüber der konkreten Unendlichkeit des Raumes, des Verstehbaren, des Individuums ist hier das Unendliche überhaupt, ohne alle Differenzierung, gemeint. Aber dieser Begriff hat für unser Denken doch analogerweise einen Anschauungsinhalt. Er ist nicht bloß logisch gedacht. Er ergreift uns und wir können uns die gedankliche Verzückung seines Schöpfers gar nicht tief genug vorstellen. Anaximander schaute ein philosophisches Weltbild — wenn auch in primitiver Form.

Der dritte Milesier, Anaximenes, fand nun schon die philosophische Tradition der beiden vor. Er war rezeptiv, aber er wollte er selbst und originell sein. Er sah selbst nichts und erst recht nichts Neues. Um ein neues philosophisches Weltbild hinzustellen, blieb ihm nur eine Möglichkeit: Er kombinierte und vermittelte, gab jedem und keinem recht und besaß vermeintlich selbst die letzte Wahrheit. Er dachte, aber ohne neuen Sprung: Sinnlich wie Thales' Begriff des Wassers, und unbegrenzt, wie Anaximanders Begriff des *ἄπειρον* mußte das absolute Prinzip sein. So gab er den großen gedanklichen Schritt Anaximanders wieder auf, indem er lehrte, alles sei Luft.

[1]) Die folgende Darstellung beruht hauptsächlich auf folgenden Quellen: Diels, Fragmente der Vorsokratiker. — Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. — Die zitierten Fragmente sind mit der Ziffer der Dielsschen Sammlung versehen.

[2]) Von den anderen Überlieferungen mythischer und ethischer Art aus seiner Lehre sehen wir ab.



In diesen drei ersten Philosophen haben wir den Typus des sinnlich schauenden Philosophen, der im Sinnlichen auf das Absolute gerichtet ist; den Typus des anschauend (d. h. nicht bloß logisch) Denkenden, und zuletzt den weder schauenden noch intuitiv Denkenden, sondern bloß logisch Konstruierenden.

Die milesische Entwicklung riß ab mit der Zerstörung Milets durch die Perser oder vielleicht schon vorher. Im gleichen Jahrhundert hatte sich ein ganz anderer Typus philosophischen Weltbildes in der pythagoreischen Schule entwickelt:

Wir stellen uns die Pythagoreer vor, wie sie in religiöser Tiefe, im Mystizismus und orphischen Erlösungsbedürfnis lebten. Sie hielten zu gutem Teile fest an dem mythischen Weltbild der vorphilosophischen Zeit. Es herrschte ein festgeregeltes, gebundenes Leben in der Schule, man lebt nach festen Grundsätzen in aristokratisch-konservativer Gesinnung. Die einzelne Persönlichkeit tritt zurück. Man lebt in Tradition und in einem nicht völlig einheitlichen und nicht vom einzelnen selbst original gedachten Weltbild. In dieser Atmosphäre entwickelte sich bei einzelnen Menschen ein Forschen mit auffallend vielen konkreten Entdeckungen (Grundlage waren Mathematik — pythagoreischer Lehrsatz —, Harmonielehre — Erkenntnis der Bedeutung der Seitenlänge —, astronomische Vorstellungen, die Erde drehe sich um sich selbst und um ein Zentralfeuer). Die Pythagoreer waren an realen Naturerkenntnissen überlegen, aber unterlegen an Freiheit des philosophischen Denkens vom Ganzen durch ihre schulmäßige und religiöse Bindung. Es ist das ein typisches Verhältnis: Bei Gebundenheit im Ganzen kann sich gerade im Einzelnen eine besondere Vorurteilslosigkeit entfalten, wenn man die Vorstellungen eines dem Ursprung nach freieren philosophischen Weltbildes vergleicht; z. B. vermochten im 19. Jahrhundert fromme Katholiken wie MENDEL und WASMANN naturwissenschaftliche Entdeckungen zu machen, auf welche die im naturmechanischen Weltbild Lebenden nicht gekommen waren. Das philosophische Interesse, das an sich doch immer begrenzt ist, und die daraus fließende vorwegnehmende Konstruktion hat auch eine verengende Kraft. So ist noch HERAKLIT naturwissenschaftlich einsichtslos im Vergleich zu den Pythagoreern. Die Pythagoreer hatten wohl ein verwickeltes, nicht absolut geschlossenes, uneinheitliches Weltbild und darum die Freiheit im Einzelnen für manche günstig gelagerte Fälle. Das rein philosophische Weltbild hat die größere Einheit im Ganzen, die Geschlossenheit, dafür aber auch wohl ärmeren Gehalt. Die Pythagoreer waren eine Masse von schulmäßig Denkenden, die Philosophen aber waren die original denkenden eindrucksvollen Persönlichkeiten auf eigene Verantwortung.

Dieser Typus des Denkens, wie er auch das Mittelalter beherrscht, steht außerhalb der jetzt zu charakterisierenden philosophischen Denkungsarten. Es war eine Abschweifung, von der wir nun zurückkehren zu den Gestalten des schauenden, des substantiell denkenden und des leer denkenden Kopfes. Es ist natürlich schematisierende Willkür, einen Philosophen gleichsam mit Haut und Haaren einem Typus zu subsumieren und einzelne seiner Züge in Kontrastierung noch karikierend zu übertreiben. Bei genauererBetrachtung würde wohl jeder Persönlichkeit von jedem Typus etwas zu eigen sein. Wo wir aber hier nicht historische Studien treiben, dürfen wir hervorstechende Merkmale verwenden, um uns allgemeine Typen zu veranschaulichen.

Die Milesier und Pythagoreer waren den folgenden Philosophen mehr oder weniger bekannt. Aber es besteht eine gewisse Lücke der Kontinuität, und die Schaffung des philosophischen Weltbildes beginnt im größeren Stile noch einmal aus neuen, spontanen Anfängen.

Heraklit ist der erste Philosoph der Geschichte, der leibhaftig vor unseren Augen steht. Er hat nicht einen Begriff hingestellt, sondern er hat den Sprung vom konkreten Schauen zum Denken (abstrakten Schauen) in ganzer Fülle getan, und er hat ein gedankliches Weltbild geschaffen, das für alle Nachfolger Quelle wurde, sei es, daß sie ihm Gedanken bejahend entnehmen oder ihn bekämpfen. Dies philosophische Weltbild hat den Charakter der großen Philosophien, daß es nicht mehr unter eine präzise logische Formel zu bringen ist. Daß überall Charakteristische bei ihm ist, daß jeder Begriff geschaut, nicht bloß gedacht, daß jeder voll fruchtbarer psychologischer Wirkungskraft ist. Versuchen wir dieses philosophische Weltbild wenigstens von ferne zu sehen:

Alles ist eins (50), aber alles ist in Gegensätze, in Widerspruch, Widerstreit, Kampf zerspalten. Mit unerbittlicher Konsequenz sieht Heraklit überall ausnahmslos die Welt als Auseinanderstreben und Wiedervereinen des Entgegengesetzten: „Alles entsteht durch den Streit" (8) „Krieg ist aller Dinge Vater" (53).

Solche Gegensätze sind: verschiedene Töne, männliches und weibliches Geschlecht, Farben, die gemischt werden, Bogen und Leier, Götter und Menschen, Freie und Sklaven, Tag und Nacht, gut und schlecht, gerade und krumm, hinauf und hinab, sterblich und unsterblich, Tod und Leben, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluß und Hunger, jung und alt, wachen und schlafen. Also er sieht das Gemeinsame, Gegensätzliche im logischen Widerspruch, im polaren Verhältnis, im Widerstreit realer Kraft, in Wertgegensätzen und in bloßer Unterscheidung — ohne daß er so verschiedene Kategorien trennt. Die Kraft dieser Gesamtanschauung ist in unseren Zeiten, nach so weitgehender logischer Differenzierung und Abtrennung des Nichtzugehörigen, im Erfassen der Antinomien unverändert lebendig.

So gewaltig die Gegensätze gegeneinander stehen oder aufeinanderplatzen, trotz allem sind sie ein und dasselbe, wie der Anfang und das Ende des Kreisumfangs ein und dasselbe ist (126). Aus dem Streit wird Harmonie, z. B. aus dem Zusammen der verschiedensten Töne die schönste Harmonie. „Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe" (111). „Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht" (102). Wertgegensätze gibt es nur für den Menschen.

So sieht Heraklit alles als eins; er sah wohl die klaffenden Gegensätze, aber er vermag sie zusammenzusehen und in paradoxen Wendungen — immer gegen den rein logischen Satz des Widerspruchs verstoßend — spricht er das Zusammenfallen des Entgegengesetzten aus „Und gut und schlecht ist eins" (58). „Der Walkerschraube Weg, gerad und krumm, ist ein und derselbe" (59). „Unsterbliche sind sterblich, Sterbliche sind unsterblich: Sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben" (62). Tag und Nacht ist ja doch eins (57). „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Überfluß und Hunger. Er wandelt sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird nach dem Duft, dem ein jegliches ausströmt, benannt wird" (67).

Die Gegensätze verwandeln sich fortwährend ineinander: „Das Kalte wird warm, Warmes kalt, Nasses trocken, Dürres feucht" (126). Die Welt ist ein ungeheurer in Kampf und Harmonie zusammenfallender Prozeß, ein ewiges Werden, in dem nichts auch nur einen Augenblick beständig ist. „In dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht, wir sind es und sind es nicht" (49a). „Wer in dieselben Fluten steigt, dem strömt stets anderes Wasser zu" (12). „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen nach Heraklit und nicht zweimal eine ihrer Beschaffenheit nach identische vergängliche Substanz berühren, sondern durch das Ungestüm und die Schnelligkeit ihrer Umwandlung zerstreut und sammelt sie wiederum und naht und entfernt sich" (91).

Was ist nun dieser gewaltige Prozeß seinem Sinn nach? Nahe gesehen erscheint Heraklit „die schönste Weltordnung wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen" (124). Oder: „Die Zeit (αἰών) ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment" (52). Und „Kinderspiele" waren ihm von diesem Standpunkt auch „die menschlichen Gedanken" (70).

Aber auf solche Formel — wie überhaupt auf eine Formel — kann der schauende Heraklit die Welt nicht bringen. Es herrscht in dem Prozeß des Werdens in Gegensätzen, die sich wandeln und zusammenfallen, noch etwas anderes. Heraklit spricht von der Dike (23, 28), die die Lügenschmiede und ihre Eideshelfer faßt. Dike und Eris sind dasselbe (80). Alles kommt durch Streit und Notwendigkeit zum Leben (80). Er kennt den νόμος (33, 44), den λόγος (50, 72): „Mit dem λόγος, mit dem sie doch am meisten beständig zu verkehren haben, dem Lenker des Alls, entzweien sie sich" (72). „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus einem Göttlichen." „Denn es gebietet soweit es nur will und genügt allem und siegt ob allem" (114). „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten, ansonst werden sie die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen" (94).

Dieses und das vorige Bild in einen widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen, darum hat sich Heraklit nicht bemüht. Er schaute beide. Was er schaute, sagte er, und der Satz des Widerspruchs hatte die geringste Macht über ihn: sind doch die Widersprüche selbst wirklich.

Die Rolle des Menschen in dem gewaltigen Wandlungsprozeß der Welt sah Heraklit mit derselben formellosen Andacht vor dem Geschauten: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie" (45). ἦϑος ἀνϑρώπῳ δαίμων (119). „Der schönste Affe ist häßlich, mit dem Menschengeschlecht verglichen, der weiseste Mensch wird, gegen Gott gehalten, wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem andern" (82, 83).

Nirgends hat Heraklit das Pathos des reinen Begriffs, nirgends einen Ansatz zum System. Er ist der Schauende, dessen Stil dem Wesen nach ein aphoristischer gewesen sein muß, wenn selbstverständlich auch die Fragmente uns als Aphorismen erscheinen. Jeder Gedanke bekam darum bei ihm einen anschaulichen Inhalt aus der sichtbaren räumlichen oder erlebten seelischen Welt, er tauchte ihm als konkretes Bild, nicht als abstrakter Inhalt auf. So sah Thales das Eine der Welt als Wasser, weil er noch nicht abstrakt dachte. Ebenso sah Heraklit den ewigen Wandlungsprozeß als Feuer: Seele und Welt eine ewige Flamme. Er entwarf nicht etwa eine physikalische Theorie, die irgendeine Einzelheit der Welt erklären sollte,

sondern er sah das Weltbild als Ganzes: Es „ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend" (30). Zwei Wege, die doch wieder gleich sind, geht der Prozeß des Stoffwandels: vom Feuer über Wasser zur Erde und von Erde über Wasser zu Feuer. Die Seele ist Feuer: „Für die Seelen ist es Tod, zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod, zur Erde zu werden. Aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Seele" (36). In der Zeitfolge gibt es Perioden der Weltbildung und des Weltbrands (65, 66). Das Feuer ist Welt, ist Gott. Aber es ist auch die Dike: „Denn alles wird das Feuer, das heranrücken wird, richten und verdammen" (66). Es ist ein Weltbild, das man mit späteren Worten als hylozoistischen Pantheismus bezeichnet, das aus einer tief mystischen Einstellung fließt und mit einigen Nuancen im Wesen der erlebnismäßige Ausgangspunkt der Mehrzahl der großen Philosophien ist.

HERAKLIT ist der erste und ewige Typus des schauenden, schöpferischen Philosophen im Gegensatz zum ausarbeitenden, errechnenden, das philosophische Genie — das eine säkulare Erscheinung ist — im Gegensatz zum großen Kopf. Seinem Wesen nach ist ein solches Weltbild von ungeheurer Fülle, aber widerspruchsvoll, ein Ganzes von nie verlorengehender Wirkungskraft, aber völlig unsystematisch, nicht erdenkbar, sondern nur auf dem Wege des Denkens erschaubar. Die Begriffe entbehren durchweg der reinen Abstraktheit, der scharfen Scheidung, der präzisen Bestimmung. Symbolisch und doch unmittelbar geschaut sind die Inhalte. Kritische logische Arbeit wäre hier völlig sinnlos. Die logische Arbeit hat erst auf Grund solchen geschaffenen Schauens zu beginnen. Von HERAKLIT selbst gilt, was er vom delphischen Apollo sagte (93): „Er sagt nichts, und verbirgt nichts, sondern er zeigt."

Abschweifend von der Aufgabe, nur die Weltbilder als solche zu zeichnen, vergegenwärtigen wir die Merkmale dieses Heraklitischen Typus in der Wirkung auf die Menschen und auf andere Anschauungen des Philosophen. Die Weite und, sofern das nur Rationale entscheidet, die Unfaßbarkeit des Weltbildes verdammt einen solchen Philosophen zur Einsamkeit: niemand versteht ihn, und er verachtet die Masse. Viele Fragmente beziehen sich auf die Verständnislosigkeit der Menschen: „Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es vernommen. Sie sind wie Taube. Das Sprichwort bezeugt ihnen: anwesend sind sie abwesend" (34). Die Verachtung der Masse ist in den Worten: „Einer gilt mir zehntausend, wenn er der Beste ist" (39, vgl. 97, 104, 121). Als Schauender ist er gegen die Vielwisserei: „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte es den HESIOD belehrt und PYTHAGORAS, ferner auch XENOPHANES und HEKATEIOS" (40). Das konkrete Interesse ist viel mehr dem Menschlichen, Seelischen, Politischen zugewandt als der Natur, dem Sternenhimmel. Es gibt viele ethische und psychologische Fragmente. Dagegen besteht Rückschritt und Gleichgültigkeit in der Auffassung des Kosmos (die Sonne hält er für einen Fuß breit). Er hat keine realen Einzelforschungen betrieben. Alles ist nur Mittel und Weg zum Schauen. Die Relativität des Menschlichen kennzeichnet er: „Würden alle Dinge zu Rauch, würde man sie mit der Nase unterscheiden" (7). „Esel würden Häckerling dem Golde vorziehen" (9). „Schlimme Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, sofern sie Barbarenseelen haben" (107).

HERAKLIT ist in seiner Fülle und Vielseitigkeit, seinem nur schauenden Denken so gewaltig, daß es mit seiner Philosophie in der historischen Ent-



wicklung nicht ohne weiteres voran ging. Wohl hatte er das Schicksal großer Persönlichkeiten: zu Lebzeiten und nach dem Tode von einer Schar Nachahmer umgeben zu sein, die sich seine Schüler nennen. Noch 100 Jahre nach seinem Tode gab es in Ephesos „Herakliteer", von denen PLATO erzählt, daß sie nur dunkle Worte sprachen, die unverständlich waren, und daß sie sich auf gar keine Diskussion einließen, weil sie unmöglich sei. Für die Entwicklung eines Weltbildes, das nicht nur dem Einen adäquat war, sondern sich unter Menschen ausbreiten konnte, war eine viel größere Beschränkung anscheinend erforderlich.

So ging die weitere Gedankenentwicklung von einem Manne aus, der in der schauenden Einstellung HERAKLIT verwandt, nur viel ärmer ist, sozusagen nur Eines sieht: XENOPHANES (dafür ist HERAKLIT für alle späteren Zeiten, bis in unsere Gegenwart der wirkungskräftigste immer neu und ganz erscheinende Philosoph geblieben).

XENOPHANES schaute das Ganze der Welt als die eine, einzige, unveränderliche Gottheit. Es ist „ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt dem Sterblichen gleich noch an Gedanken" (23). Diese Gottheit ist „ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr" (24), „schwingt sonder Mühe das All mit des Geistes Denkkraft". Von diesem Schauen des einen Gottes her, der gar nicht wie irgendeines der uns umgebenden Wesen vorgestellt werden kann, wandte er sich verächtlich gegen alle religiösen, sinnlichen Vorstellungen der Völker: „Alles haben HESIOD und HOMER den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen" (11). „Doch wähnen die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme wie sie" (14). „Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte" (15). „Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und rothaarig." XENOPHANES verneint die sinnliche Anschauung zugunsten einer geistigen Intuition. Den einen Gott schaut XENOPHANES nicht als flammenden Prozeß, sondern als völlige Ruhe: „Stets am selbigen Ort, verharrt er sich nirgend bewegend, und es geziemt ihm nicht, bald hierhin, bald dorthin zu wandern" (26).

Die ganze und eine Welt (*ἓν καὶ πᾶν*) als in sich ruhende Gottheit schaute XENOPHANES und nebenbei tradierte er Lehren der Milesier, physikalische und astronomische Meinungen. Das war einfacher und bestimmter als HERAKLIT, und hier fand sich ein Weg logischer Ausarbeitung des Geschauten: Ihn beschritt PARMENIDES[1]), und es entstand die Schule der eleatischen Philosophie.

Wie auf THALES, der zuerst die Welt als das eine Wasser („alles ist eins") ohne alle mythologische Fabelwesen sah, ANAXIMANDER mit seinem Begriff des *ἄπειρον* folgte, so folgte auf den die eine Gottheit schauenden XENOPHANES PARMENIDES mit seinem Begriffe des Seins. Wie ANAXIMANDER vom Wasser gar nicht mehr redete, da es nur sinnlich anschaulich oder

---

[1]) Ob PARMENIDES faktisch in historischer Abhängigkeit von XENOPHANES war, ist bezweifelt.

symbolisch zu verstehen ist, so sprach PARMENIDES nie von der Gottheit, sondern nur von dem Sein. Und er erlebte nicht nur das Schauen des Seins in seiner Rätselhaftigkeit, sondern er dachte begründend, verwerfend die Möglichkeiten der Begriffsbildung durch und entwarf (im Gegensatz zu XENOPHANES, wie zu HERAKLIT) einen wohlgeordneten Gedankenzusammenhang, ein systematisches Gebilde. Das reine, aber auf das Schauen basierte Denken schuf sein Weltbild. In dessen Zentrum steht der Gedanke des Seins. Denkt der Mensch einen Augenblick, es sei nichts es sei nie die Welt gewesen und würde nie sein; wie kann denn nur die Welt sein? so kehrt aus solchen Gedankenabgründen der gewisse Gedanken „das Seiende ist, und es kann unmöglich nicht sein" (4). „Denn unaussprechbar und unsausdenkbar ist es, wie es nicht vorhanden sein könnte" (8). Indem PARMENIDES dieses Bewußtsein des Seins mit der ganzen Wucht eines schauenden Erlebnisses hatte, fühlte er sich im Gegensatz zu HERAKLIT, der in seinem Schauen der Welt überall das Werden sah und die Gegensätze. Ohne daß HERAKLIT Sein und Werden schroff gegenübergestellt hätte — denn HERAKLIT übersetzte nur das Geschaute in die Sprache —, schuf so PARMENIDES den Gegensatz Sein-Werden in seiner begrifflichen Schärfe, und seit ihm stehen für den rationalen Philosophen HERAKLIT und die Eleaten als die Lehrer des Werdens und Seins sich gegenüber, eine Gruppierung nach den besonderen Inhalten der Lehren, die aber unter dem gegenwärtigen Gesichtspunkt nicht wesentlich sind. Würde etwa PARMENIDES das Werden gelehrt und bewiesen, das Sein geleugnet haben, so würde er ebenfalls ein Gegner des alles schauenden HERAKLIT geworden sein: Denn HERAKLIT lehrte das Sein im ewigen Kreislauf der Dinge, in denen nichts Neues auftritt, alles wiederkehrt und jederzeit die aufsteigende und absteigende Entwicklung stattfindet. HERAKLIT selbst würde — in den Fragmenten ist solches nicht erhalten — Sein und Werden gelehrt haben, die Gegensätze aufgestellt und dann gesagt haben: Werden und Sein ist dasselbe. Das Wesentliche in der philosophischen Blickrichtung des PARMENIDES ist die Begrenzung, die Beschränkung, und die Heranziehung des rational begründenden und systematisierenden Verfahrens zur Intuition. An Stelle des intuitiven philosophischen Weltbildes setzt er das auf intuitiver Basis in Begründungszusammenhängen gedachte philosophische Weltbild.

Dem Sein denkt PARMENIDES weiter nach: Es ist ungeboren, unvergänglich, unerschütterlich, es ist ein Ganzes, Einheitliches, Zusammenhängendes (8). Aus Nichtseiendem kann es nicht werden. Entstehen und Vergehen kann es gar nicht geben, denn alles Sein ist ewig und Eines. Es ist unteilbar und ganz zusammenhängend, unbeweglich, als Selbiges im Selbigen verharrend, es ruht in sich selbst. Alles was in der Sterblichen Sprache festgelegt ist vom Nichtseienden, als ob es wahr sei, das kann es nicht geben und gibt es nicht: kein Werden und Vergehen, kein Nichtsein, keine Veränderung des Orts und keinen Wechsel der leuchtenden Farbe. Und eine Grenze muß das Sein haben, „so ist das Seiende abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark".

Dieses philosophische Weltbild vom einen Sein, erwachsen aus dem Erlebnis des Daseins, schlägt in seinem logischen Ausbau aller Anschauung unserer Sinne, die ja nur ein partielles, kein philosophisches Weltbild geben,

ins Gesicht. Weiter denkend muß PARMENIDES zwei Vorstellungen mit aller begrifflichen Schärfe entwickeln: 1. Die Sinne täuschen, und der Verstand lehrt Wahrheit. „Laß dich nicht auf diesen Weg zwingen, nur deinen Blick den ziellosen, dein Gehör das brausende, deine Zunge walten zu lassen: Nein, mit dem Verstande bringe die vielumstrittene Prüfung zur Entscheidung" (1). „Betrachte wie doch das Ferne deinem Verstande zuverlässig nahe tritt" (2). — 2. Der nur dem Verstande erfaßbaren Welt der Wahrheit steht eine Welt des Scheins gegenüber, den klaren und gewissen Gedanken die Meinungen der Sterblichen. Darum muß der Philosoph nach der Entwicklung des Seinsbegriffs zweitens die Scheinbegriffe der Welt der Sterblichen entwickeln. Auch das tut PARMENIDES. Begriffen, die man gar nicht benennen sollte, weil sie ein Nichtsein benennen, gewährt er Eingang: den Gegensätzen von Licht und Finsternis, dem Werden der Welt, Geburt und Paarung usw. „Einem jeglichen dieser (nicht seienden) Dinge haben die Menschen ihren Namensstempel aufgedrückt" (19).

Mit Verachtung wird von dieser zweiten Welt gesprochen. Sein Vertrauen zum Verstand ist ungemein. Daß für den Verstand das Schauen Grundlage war, wird vergessen. „Denn Denken und Sein ist dasselbe" (5). Unbemerkt ist aber das ganze Resultat nur das Eine: ἔστι γὰρ εἶναι (es ist ein Sein). Jede nähere Erörterung führt auf zu verwerfende Begriffe vom Nichtseienden. Abgewandt von der Scheinwelt wirft die Lust am reinen Begriff alles fort und was dem anschauenden Geiste schließlich ein Nichts wird, ein leerer Begriff, das bloße Sein, das ist ihr alles.

Damit ist gerade durch die begrenzte Problematik der schauende Denker schon auf einen Weg geraten, den sein Schüler ZENON mit außerordentlicher Intensität betritt: Das reine Denken löst sich von aller Anschauung, und in bloßer formaler Logik (ZENON wird der Erfinder der Dialektik genannt) arbeitet nur noch der Verstand, glaubt vielleicht noch ein Weltbild zu haben, hat es aber über dem Arbeiten der als Mittel verwandten Denkmaschine ganz verloren. Grundprinzip ist jetzt überhaupt nicht mehr das Schauen eines philosophischen Weltbildes, sondern allein der Satz des Widerspruchs. Es wird nicht mehr Geschautes „gezeigt" (HERAKLIT) sondern Behauptungen werden „bewiesen". „Beweis" gilt jetzt alles in einer Sphäre, wo alles Beweisen sich letztlich als unmöglich herausstellte. Das Errechnen an der logischen Strickleiter (NIETZSCHE) soll leisten, was das erlebte und erschütternde Schauen den Großen leistete. Dafür lechzt man nach formallogischer „Gewißheit", da alle andere Gewißheit dem Menschen verloren ging.

Diesen Typus des logischen Weltbilds repräsentiert ZENON in großartiger — noch keineswegs kleinlich spitzfindiger Weise. Er „beweist" 1. daß es keine Vielheit des Seienden geben kann; 2. daß es keine Bewegung geben kann. Für die Beweise gegen die Bewegung ist ein Beispiel der von Achilles und der Schildkröte: Achilles kann die Schildkröte nicht einholen, weil er erst die Hälfte des Wegs zurücklegen muß, dann von der bleibenden Hälfte die Hälfte und so fort ins Unendliche. Das Prinzip ist: Abgeschlossene Unendlichkeit kann nicht gedacht werden.

Das Resultat solchen formalen Denkens ist ein ewig typisches, ebenso wie die Methode: Es wird eine Disjunktion gegeben oder eine vollständige Aufstellung aller Möglichkeiten, jede wird einzeln widerlegt, indem irgendeine Konsequenz als gegen den Satz des Widerspruchs verstoßend aufgezeigt

wird. Es wird der Schluß gezogen, daß das Übrigbleibende das Richtige sein muß; oder es wird alles als unmöglich „bewiesen“ und geschlossen: Jede Erkenntnis ist unmöglich. In jedem Falle ist das Resultat ein völlig leerer und darum ganz gleichgültiger Begriff: Wenn man auf alle Gründung durch Anschauung verzichtet, kann alle Logik nur verneinen, negative Aussagen machen, und das tut sie so lange, bis gar nichts mehr übrig bleibt, als ein negativ definierter Begriff — hier das Sein. —

Einen weiteren Typus hat in neuerer Zeit das formale Verfahren durch die Ausläufer der Hegelschen Dialektik, die als solche ursprünglich auf Intuition beruhte, bekommen. Man sucht zu allen Widersprüchen die Mediation, läßt alles gelten und garnichts ganz, ist sehr klug und meint eigentlich nichts. Der Weg ist komplizierter als der nach dem Satz des Widerspruchs, aber das Weltbild ist, psychologisch angesehen, ganz ähnlich. —

Neben dem Typus des Schauens, des substantiellen Denkens und des leeren Denkens taucht jetzt ein neuer Typus in Demokrit auf; das umfassende, besonnene Sehen der ganzen Welt im Ordnen zu einem System. Belastet mit einer immerhin nun schon erheblichen Tradition voll Bedürfnis, Leben und Welt zu sehen (Reisen, Sammellust), legt er sein Wissen in zahlreichen Schriften nieder, die das gesamte damalige Weltbild umfassen. Philosophisch entwickelt er den Atomismus (von Leukipp gefunden) und das Weltbild der mechanischen Naturkausalität. Philosophisch ist es nur dadurch, daß es zum Ansich der Welt verabsolutiert ist. Es ist nicht eigentlich geschaut, aber in Hinblick auf konkretes Sehen ausgedacht, nicht formal errechnet und spitzfindig erwiesen, sondern milde und besonnen mit ruhiger Überzeugung der Ordnung alles Wissens zugrunde gelegt. Es ist charakteristisch für Demokrit, daß er uns als eine ehrwürdige, ruhige Persönlichkeit erscheint, weltweit in Erfahrung und Wissen gewandert, ohne Erschütterungen des Schauens und ohne die Substanzlosigkeit des Rechnens, befriedigt im Betrachten, Erklären und Ordnen der Dinge, ethisch rein, weil konfliktsarm und ganz nur Denker ohne persönliche Interessen, ein kluger Menschenbeobachter, der Religion gegenüber indifferent. Und charakteristisch ist sein Ideal: der glückseligste Zustand sei die Ruhe in Abkehr von aller Begierde, sei das kontemplative denkende Erkennen, das Leben des unpersönlichen Geistes. Es ist dasselbe Ideal, das Aristoteles für das Höchste hielt.

In der Masse des nun durch die philosophische Tradition vorhandenen und lernbaren Gedankenstoffs versuchte mit besonderer, jetzt noch ganz ursprünglicher und über die eigene Entdeckung erstaunender Frische Sophismus und Skeptizismus zu hausen. Das Weltbild des bloß logischen Typus wurde mit rücksichtsloser Konsequenz ausgebaut: Die Gedanken sind bloße Mittel zu praktischen Zwecken. Alle Philosophen widersprechen sich und beweisen das Gegenteil mit gleicher Evidenz. Spitzfindige Wortunterscheidungen verfeinern die dialektische Gewandtheit. In Anknüpfung an Zenon, den Eleaten, geschieht der Ausbau der Eristik und der Fangschlüsse. Die formale Logik wird geschaffen. Nichts wird geschaut, es werden bloß Begriffe geschoben, nichts erkannt, sondern bloß Beweise errechnet.

Auf diesem Boden wiederholt sich nun noch einmal mit ganz neuem Inhalt jener Rhythmus des Schauens, schauenden Denkens, und rezeptivem vermittelnden Ordnen: Sokrates, Plato, Aristoteles.

In dem zerstörenden Strom formal-logischen Treibens der Sophisten fand Sokrates einen Halt im Wesen der Begriffe. Er bewies nicht und widerlegte nicht, wenigstens war das nicht das ihm Spezifische, wenn er es auch manchmal in sophistischer Weise tat, sondern er leitete mit seiner mäeutischen Kunst an, das Wesen, das Eigentliche, das Substantielle des einzelnen Begriffs zu sehen, diesen dann klar definitorisch zu bestimmen. Er tat das nicht mit dem Ziel eines Systems, sondern für das jeweilig gerade auftauchende oder brennende Problem. Indem er alle Festigkeit in dieser Wesensschau fand, lehrte er: Tugend ist Wissen. — Nichts hat er geschrieben. Schauen und Leben, mäeutische Arbeit und persönliche Wirkung bildeten in ihm eine unvergleichliche Einheit: eine der wirksamsten Persönlichkeiten der Geschichte.

Plato entwickelt dies Schauen im systematischen Denken in methodischer Schule. Bei ihm wuchs daraus die Ideenlehre: das Wesen der Begriffe nannte er Ideen und sah sie in einer anderen, übersinnlichen Welt in zeitlosem Sein. Zwei Welten sah Platon, die Welt der Ideen und die der Sinne (analog wie die Eleaten: Schein und Sein; wie Anaximander: das Einzelne und das Unbegrenzte), und die zwei Welten waren nicht bloß gesehene Bilder, sondern das Urbild, das Wertvolle, die Abbilder auf tieferer Wertstufe.

Das ganze und runde System alles philosophischen und konkreten Wissens schuf, aus Platos Schule hervorgegangen, aber voll von dem Wissen und den Begriffen der ganzen vergangenen griechischen Philosophie, Aristoteles. Alles verbindend, jeder Meinung ihr mögliches Recht lassend, die Begriffe aufs feinste zergliedernd und gewissenhaft ordnend, lebt er in der Atmosphäre des griechischen Denkens, es ganz sich zu eigen machend, uns es vermittelnd, ohne eigenen, fühlbaren Schwung, ohne ursprüngliches, schöpferisches Schauen. In der Verbindung von Vielseitigkeit mit philosophischem Zusammensehen ist er der ewige Typus des großen Gelehrten, der in gewaltiger Ordnung die Schöpfungen des Geistes sich anzueignen und in lehrbarer Form zu vermitteln vermag. In dem Chaos der widerstreitenden Meinungen, der unübersehbaren Tatsachen, findet er das verbindende und vereinheitlichende Gewebe, als Ganzes gibt er der Menschheit, was diese sich am Quell des Genialen selbst kaum anzueignen vermöchte. Mit solcher Ordnung erwirbt der Philosoph nicht bloß sich ein Weltbild, sondern ermöglicht es dem gelehrten Studium, in seiner Breite auf ein höheres Niveau des Geistes unter seiner disziplinierenden Führung zu kommen. Nun vermag es ein jeder zu sehen. Insofern ist auch der Ordner ein Schaffender, als er nicht katalogisiert, sondern die Zusammenhänge der geschauten Einsichten herstellt.

Die geschilderten Typen seien zusammenfassend charakterisiert:

Der schauende Typus ist der originalste, in Existenz und Denken einheitlichste, als existierende Persönlichkeit wirksamste. Er ist auf das konkret Geschaute, und sei es das Ganze, unsystematisch gerichtet. Er ist aphoristisch, jedoch nicht „geistreich“, sondern so, daß jedes Fragment dem Sinn und der persönlichen Existenz nach aus einem Ganzen kommt. Diese Persönlichkeiten sind Feinde des Systematischen, des bloß Errechenbaren, dessen, was von dem Wesentlichen, der Existenz, ableitet.

Der substantielle Denker ist im philosophischen Begriffsschatz der schöpferische. Ihm liegt mehr an der Sache als an der Existenz. Er sucht Zusammenhang und logische Begründung. Auf Begrenzung, Vergleichung, auf Isolierung und dann Beziehung der Probleme und auf exakte gründliche Arbeit der ratio kommt es ihm an.

Im leeren Denken wird die Sache und die persönlich-philosophische Existenz gleichgültig. Es bleibt das Formale, die Lust gleichsam am Artistischen in der ratio. Die Zwecke sind viele, von dem Macht- und dem Wirkungswillen der Eristik bis zur Ataraxia des Skeptikers.

Die ordnende Rezeptivität hat das Ideal gleichzeitig breitester, mannigfaltigster und das Wesentliche auffassende Forschung des gesamten Materials. Sie steht immer angesichts des von Menschen geschaffenen Geistes, in Distanz zu den Dingen, nicht selbst erfahrend und schaffend angesichts von Leben und Welt. Es entsteht ein umfassendes, ausgleichendes, bewahrendes Sehen und Ordnen, eine milde, konziliante Art. Auf Grund eines rücksichtsvollen und weltweiten Beherrschens des Erworbenen entsteht ein wissenschaftlicher Schulbetrieb, der die wunderliche Doppelheit von Bescheidenheit und Allwissenheit besitzt. In der Aufstellung von Systemen, die als geschlossene und einheitliche nur diesem Typus eigen sind, werden zugleich intellektuelle und ästhetische Bedürfnisse befriedigt. Ein geistiges Machtbewußtsein wirkt sich aus. Die persönliche Existenz wird völlig gleichgültig, an ihre Stelle tritt dieses Bauen, das gelegentlich zu einem Spielen wird. Das geschlossene System verlangt Einheit des Prinzips. Aus einem oder wenigen Grundsätzen möchte das ganze philosophische Wissen abgeleitet werden. Das Ganze soll mit einem Blick umfaßt sein.

Die Typen lassen sich auch indirekt durch ihre Wirkung charakterisieren: In der Wirkung auf uns, auf die Nachwelt, sind die schauenden Philosophen erschütternd — wenn sie nicht ganz gleichgültig lassen. Die substantiellen Denker haben eine ähnliche, aber zugleich eine disziplinierende Wirkung, während die Schauenden uns nur in ein Chaos des Staunens, Fragens, Schauens stürzen. Die leeren Denker geben nur die formale Schulung und durch die Negativität erst das volle Bewußtsein des Positiven. Die ordnenden, verwaltenden endlich belehren uns und leiten uns an, das Tiefste an der originalen Quelle besser zu verstehen.

Die charakterisierten Typen folgen in der historischen Entwicklung öfters, aber nicht regelmäßig aufeinander. Die philosophischen Menschen haben, wenn ihr Typus ausgeprägt ist, nicht selten

eine Vorliebe für ihre Typen in der Vergangenheit, eine persönliche Liebe, die im Gegensatz zur unpersönlichen Bewunderung steht. PLATO liebt den PARMENIDES, NIETZSCHE den HERAKLIT, manche Philosophieprofessoren den ARISTOTELES oder DEMOKRIT. Dagegen lehnt z. B. ARISTOTELES den HERAKLIT ab (weil dieser den Satz des Widerspruchs vernachlässige), hat JAKOB BURCKHARDT eine Verachtung für ARISTOTELES.

Drittes Kapitel

DAS LEBEN DES GEISTES

Einstellungen und Weltbilder sind Abstraktionen, die isolieren, was faktisch zusammen existiert, die als selbständige Elemente behandeln, was nur im Dienste oder als Phänomen von Kräften Dasein hat. Wir erfassen die Weltanschauungen tiefer, wenn wir nach diesen Kräften fragen, für die und aus denen heraus jene Elemente sich zu Ganzheiten zusammenfinden. Es ist nicht so zu denken, als ob jene Elemente sich kombinierten und nun in verschiedenen Kombinationen — sozusagen nach den Regeln der Permutation — typische Zusammenstellungen oder Verschmelzungen bildeten. Vielmehr sind jene Kräfte als solche im Seelenleben die Ganzheiten, aus denen erst jene Elemente künstlich abstrahiert wurden, die an sich kein selbständiges Dasein haben.

Je mehr jene Elemente für unsere Betrachtung Ganzheitscharakter bekamen — was durch Verabsolutierung und Heranziehung der damit entstehenden verständlichen Zusammenhänge überall möglich war —, desto näher kamen wir schon in der Charakteristik jener Elemente, die zunächst mehr statisch gemeint waren, der Betrachtung von Geistestypen, die dynamisch, als bewegte und bewegende Kräfte, gemeint sind. Am nächsten rückte uns die Sphäre des Geistes in der enthusiastischen Einstellung und im philosophischen Weltbild. Dieser Weg zum Geistestypus muß ja überall nahe liegen, weil die charakterisierten Elemente selbst nur Emanationen dieser Geistestypen sind. Statt von jenen isolierten Elementen zum Erfassen von Geistestypen aufzusteigen, wie wir es vereinzelt im früheren taten, versuchen wir nun umgekehrt, die Geistestypen direkt in unser Gesichtsfeld zu bringen und ihre Manifestationen in Einstellungen und Weltbildern zu verfolgen.

Obgleich Geistestypen nicht etwas Einfaches, Klares, Elementares sind, sondern Ganzheiten — oder vielmehr gerade darum —, werden sie uns intuitiv gegeben. Wir sehen sie anschaulich und suchen diese Anschauung zu erweitern, zu vertiefen und zu analysieren. Geistestypen lassen sich äußerlich nach einem vorausgesetzten Schema konstruieren, etwa an Gegensatzpaaren und durch Permutationen vorausgesetzter Elemente entwickeln. Psychologische Erkenntnis aber wird nur geschaffen, wenn Geistestypen, die uns als solche — gleichsam substantiell — anschaulich sichtbar geworden

sind, in rationale Form gebracht werden; wenn sie von innen heraus ergriffen und so aus der Anschauung und nicht aus dem mechanischen Schema konstruiert werden. Wenn sie aber für die Erkenntnis da sein sollen, so muß die Konstruktion aus der Anschauung auch geleistet werden. Die Anschauung ist Bedingung, die Konstruktion die spezifische Leistung der Arbeit der psychologischen Erkenntnis.

Tatsächlich sind nun im Laufe der Zeit eine ganze Reihe von Geistestypen anschaulich gesehen, zergliedert und konstruiert worden. Eine Menge von Worten und Begriffen strömen uns entgegen: Pessimismus, Individualismus, Rationalismus, Skeptizismus usw., welche Geistestypen zu treffen scheinen. Diese suchen wir auf, mit dem Ziele, das, was bisher gesehen wurde, in gedrängten Formeln zu fixieren, die Typen zu ordnen und, soweit es gelingt, in systematische Zusammenhänge zu bringen. Dabei leiten uns einige allgemeine Gesichtspunkte, die uns Vehikel der Konstruktion und der Systematik werden, wenn wir aus der Anschauung zur begrifflichen Fixierung streben. Diese Gesichtspunkte zu entwickeln, muß die Darstellung etwas weiter ausholen.

1. Wertungen und Werttafeln.

Einstellungen sind formale Möglichkeiten; daß sie festgehalten, konkret erfüllt und auf einzelne Ziele gerichtet werden, dazu bedarf es der Kräfte. Weltbilder sind bloße gegenständliche Sphären, gleichsam tote Spiegelbilder, wenn sie nicht angeeignet, d. h. zugleich vom Subjekt produziert werden; dazu bedarf es wieder der Kräfte, die in der bewegten Erfahrung Auswahl, Richtung bestimmen.

Ganz allgemein bezeichnet sind diese Kräfte objektiviert in Wertungen. Jemand könnte aller Einstellungen formal fähig sein, von allen Weltbildern wissen, er würde nicht leben, wenn nicht diese Elemente die Medien wären, in denen ihm etwas ganz Bestimmtes wichtig würde; es muß auf etwas ankommen, etwas sich lohnen. Alle Einstellungen sind nicht im allgemeinen da, sondern werden nur erfahren im ganz individuell Einzelnen, das dem Menschen entscheidend wichtig, Inhalt seines einzelnen Lebens ist. In den Wertungen, die die Kräfte des Lebens sind, ist etwas Letztes gegeben. Warum jemand werten solle, ist auf keine Weise etwa objektiv zu begründen. Der Mensch tut es, sofern er lebt; er kann sich seine Wertungen klären, sie formulieren, objektivieren, aber erst müssen sie da sein und erfahren werden.

Wertungen werden nur im Konkreten, Individuellen erfahren. Aber auch Einstellungen und Weltbilder sind nur so lebendig da.

Ebenso wie man aber im allgemeinen Einstellungen und Weltbilder vom Subjektiven, Einzelnen losgelöst beschreiben und wissen kann, so kann man nun auch aus den konkreten Wertungen objektiv dastehende Werte im allgemeinen entwickeln. Wie es viele Weltbilder gibt, so gibt es viele Werte und Wertrangordnungen; und der Mensch kann betrachtend diese Werte sich ansehen, ohne sie sich anzueignen. Die Kraft der Aneignung bleibt die einzelne konkrete Wertung, die nun nicht nur jene bloß objektiven Wertreihen erst lebendig für das Subjekt vorhanden macht, sondern auch die Weltbilder und Einstellungen.

Da es unendlich viele Werte gibt, und da diese nicht jederzeit verwirklicht werden können, geraten die Werte miteinander in Kollision. Der Mensch muß wählen. Er wählt auf Grund von Bevorzugungen. Der Kampf der Werte ist ihm nicht immer, sogar selten ein Kampf gleicher. Vielmehr ordnet er, wenn die Entscheidungen der concreten existentiellen Kämpfe objektiviert werden, die Werte nach ihrem Rang. Es entstehen Rangordnungen dcr Werte (Werthierarchien; Werttafeln nannte sie NIETZSCHE).

Der Wertakzent, der allen Dingen für uns mehr oder weniger anhaftet, nimmt mannigfaltige Gestalten an je nach dem Organ, an das er sich wendet: Werte wenden sich an das bloße Gefühl; dieses reagiert mit Sympathien und Antipathien; der seelische Zustand ist passiv, stimmungsmäßig, die ganze Art billig und ohne Verantwortung, das Gemüt bewegend, aber nicht die Seele als Totalität prägend, fließend, imstande, vielerlei zu vereinigen, Widersprüche unbemerkt nebeneinander bestehen zu lassen. — Werte wenden sich weiter an die beurteilende Einsicht, sofern diese Gefühle sich objektivieren und nun Gegenstände, Menschen, Werke, Handlungen, Wertungen mit den Wertakzenten von seiten des Zuschauers versehen werden. Die bloß betrachtende, andere beurteilende Ethik und die nachträgliche, passive Selbstbeurteilung sind Beispiele. — Werte wenden sich schließlich an den Willen. Dieser läßt die Gefühlsreaktionen zu Worte kommen, bedient sich des Mediums der Reflexion und möglicher Beurteilungen, aber das Entscheidende ist ihm, daß die Wertungen in ihm wirklich werden, indem sie aktiv sind. Er erstrebt faktisch etwas als Gut, läßt es nicht bei Sympathie und Wunsch bewenden. Er wählt, wo das Gefühl alles probieren kann. Er läßt die Existenz mit dem gewählten Wert durchdringen. Er ist darum das eigentlich substantielle, echteste Werten weil er allein zur Erfahrung der Werte in der Wirklichkeit führt und diese Erfahrung sich Kriterium sein läßt statt eines bloß intellektuellen Idealbildes oder statt irrealer Gefühlsbewegungen. Er ist allein sich als verantwortlich bewußt. Hier leben die Wertungen, hier werden sie geschaffen, und hier wirken sie prägend auf den Handelnden zurück.

Sieht man sich um, worauf es dem Menschen ankommt, so findet man zunächst eine endlose Reihe von Werten: Gesundheit, Macht, Ruhm, Vermögen, Genuß, Wissenschaft, Tapferkeit, Sport, Arbeit, Käfersammlung, Schachspiel und so beliebig weiter. Und vergleicht

man die Menschen, so sieht man, wie ganz verschiedenes von den Einzelnen bevorzugt wird, und wie oft der Einzelne das ihm Wichtige, das ihm Richtige für das Wichtige und das Richtige überhaupt hält. Eine unendliche Mannigfaltigkeit von Werten, d. h. mit Wertakzenten versehener Gegenstände, existiert in ganz verschiedenen Rangordnungen.

Die Aufgabe des Betrachters bestände darin, zunächst die Werte zu ordnen, dann zu sehen, in welchen Rangordnungen sie für den Menschen da sein können. Beide Aufgaben sind nicht auf eine eindeutige und vollständige Weise gelöst und auch nicht lösbar. Es gibt manche Schemata, die als Schemata natürlich jedes für sich vollständig sind, die aber alle mehr oder weniger äußerlich bleiben, auf verschiedenen Gesichtspunkten beruhen, und von denen keines für sich den Vorzug beanspruchen darf.

Das eigentliche Interesse hat nicht ein Schema aller möglichen Werte — das kann höchstens terminologisch bestimmend und nützlich sein —, sondern die Rangordnung der Werte. In jeder Wahl, in jedem Leben wird faktisch eine Rangordnung statuiert. Wenn diese Rangordnung, die dem Sinn nach im Leben da war, objektiv formuliert wird und dazu für sie — die vielleicht nur für den konkreten lebendigen Fall gemeint war — Allgemeingültigkeit beansprucht wird, so entstehen die „Lebenslehren", die man im Gegensatz zu den bloßen „Weltbildern" als ein Hauptelement der wirkenden philosophischen Weltanschauungen ansehen muß. Diese Lebenslehren gipfeln in der Aufstellung eines „höchsten Gutes" (τέλος, summum bonum).

Als Beispiel seien eine Anzahl solcher Wertrangordnungen oder Lebenslehren vergleichend nebeneinandergestellt:

Die vier Kardinaltugenden, die seit der Antike immer wiederkehren, wurden zuerst von Plato aufgestellt. Er dachte sich Teile der Seele: das Denken (νοῦς), das Mutartige (ϑυμοειδές) und das Begehrende (ἐπιϑυμητικόν). Ihnen entsprechen die drei Tugenden der Weisheit (σοφία), der Tapferkeit (ἀνδρεία) und der Besonnenheit (σωφροσύνη). Diese Reihenfolge ist zugleich Rangordnung, denn das Denken soll herrschen, es ist das ἡγεμονικόν. Außer diesen dreien gibt es für Plato noch eine vierte Tugend: die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Diese entspricht nicht einem besonderen Seelenteil, sondern bedeutet, daß jeder Teil an seiner Stelle zu seinem Recht kommen soll: alles hat seinen Ort, nichts wird absolut unterdrückt und ausgeschaltet, wenn es auch in der Hierarchie der Werte beherrscht wird. Und diese Gerechtigkeit wird ihm der Gipfel in der Rangordnung. Wie sehr dieses formale Element des Maßes, der Ordnung in Platos Wertrangordnung an der Spitze steht, zeigt die Gütertafel die er im „Philebos" gibt (die im einzelnen mit den vier Tugenden des „Staates" nicht übereinstimmt, wohl aber dem ganzen Sinn nach). Alles hat an seiner Stelle sein Recht, auch die reinen Lüste, wenn sie auch in der Rangordnung zu unterst sind; darüber stehen die „Er-

kenntnisse, Künste, richtigen Vorstellungen", d. h. alles, was im Wissen empirisch, was gelernt ist, die Menge des technischen Wissens; dann folgt „Vernunft und Einsicht", das philosophische Erkennen; dann das „Gleichmäßige und Schöne und Vollendete und Hinlängliche"; und zu oberst „Das Maß und das Abgemessene" und das Rechtzeitige. Von allen materialen Werten steht zu höchst die philosophische Einsicht, das Schauen der Ideen. Diese philosophische Einsicht soll auch im Staat herrschen; aber die Philosophen — so heißt es in PLATOS Utopie — leisten diese Herrschaft nur aus Pflicht, widerwillig, ihr eigentliches Interesse liegt über alles Menschliche und Diesseitige hinaus in der Wahrheitserkenntnis, in der Weisheit. Und über allen materialen Werten steht zuletzt noch der formale der Gerechtigkeit, der allem seinen Platz gibt, alles mäßigt, nichts zerstört, alles ordnet, nichts ausschaltet.

Vier Kardinaltugenden kehren wieder bei CICERO, fast dieselben Worte sogar: Weisheit (sapienta), Tapferkeit (fortitudo), Mäßigkeit (temperentia), Gerechtigkeit (justitia). Aber man sieht, daß mit einer anderen Rangordnung auch eine ganz andere Art von Werten und eine andere Art der Ableitung der möglichen Werte zusammenhängt. Ihm ist das Höchste die Tätigkeit im Staat, die Wahrheitserkenntnis hat weniger Wert und darf nur, wenn jene andere Tätigkeit nicht möglich ist, und in der Muße gepflegt werden. Das Maßhalten der Begierde (PTATOS σωφροσύνη) und die Gerechtigkeit, die beide bei PLATO wohl auch ineinander übergehen, haben bei CICERO ihren Sinn völlig verschoben: das Maßhalten ist zum „decorum" geworden, zu dem, was sich für den vornehmen Römer ziemt, und die Gerechtigkeit ist für CICERO nur sichtbar in der Tätigkeit in menschlicher Gemeinschaft. Der universale, humane Sinn ist verloren, ein standesgemäßer, nationaler und politischer hat sich vorgedrängt.

Die vier Kardinaltugenden werden in der christlichen Welt beibehalten, und wieder verschiebt sich ihr Sinn und ihre Rangordnung. Die höchste ist die Weisheit (σοφία), jedoch ist diese Weisheit nicht mehr das dialektische Erkennen der Ideen, sondern die schauende Erkenntnis Gottes, welche zu den drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung überführt, die zu jenen vier philosophischen Tugenden hinzukommen. Die Erkenntnis Gottes ist zugleich Liebe Gottes; ihre Charakteristik fällt vielfach mit der Charakteristik mystischer Zustände zusammen. Sie ist durch Gnade bedingt und zugleich inhaltlich unfrei, kirchlich. Wenn durch die hohe Wertung der Weisheit eine Ähnlichkeit mit PLATO gegenüber dem CICERO erscheint, so fehlt doch gerade — im Gegensatz zu PLATO — die Höchstwertung von Maß und Ordnung in allem zur Gestaltung des menschlichen Mikrokosmos; an Stelle dieser PLATOnischen Weite und Freiheit tritt eine Verengung auf das Jenseits; an Stelle der Einordnung von allem die Unterdrückung und Ausschaltung von Trieben und Weltlichkeiten.

Extrem ist die Wandlung in der Wertung der Erkenntnis. Für PLATO ist sie das Höchste. Erkennen ist Selbstzweck, Kontemplation das Ziel des menschlichen Daseins, das sich darin schon in diesem Leben von den Fesseln des Sinnlichen befreit. Der Mensch will erkennen, und die Welt will erkannt werden, das scheint der Sinn des Daseins; so haben ARISTOTELES und viele spätere dem philosophischen Denken dem Gipfel der Wertpyramide eingeräumt. Bei CICERO aber ist alle Erkenntnis unfruchtbar, die nicht zum Handeln wird. Beim Christen ist die Erkenntnis nur ein anderer

Ausdruck für Schauen Gottes und die rationale Bewegung in Abhängigkeit von der Theologie.

Dieses Beispiel vom Wandel der vier Kardinaltugenden, die dem Namen nach die gleichen bleiben, zeigt, wie wenig eindeutig und bestimmt Wertrangordnungen sind, wie mit veränderter Rangordnung auch der Sinn selbst sich mit zu verschieben scheint, und wie solche Rangordnungen, indem sie unvermeidlich ein Schema möglicher Werte zugrunde legen, eine große Menge von Werten nur künstlich, nur nachträglich einzugliedern vermögen, weil sie eben nur aus einem oder wenigen Gesichtspunkten gesehen werden. Es gibt nicht eine Anzahl Werte, die sich ordnen ließen, und die durch Permutation verschiedene Rangordnungen ergeben. Die Lebensregeln sind erstarrte Formeln lebendiger Wertungen, die einmal da waren und auch wohl immer ähnlich wiederkehren. Aber sie sind nicht erschöpfend, und neue lebendige Wertungen brauchen nicht etwa Umkehrungen alter Rangordnungen zu sein, sondern sie vermögen ganz anderen Sinn, anderes Niveau zu schaffen, so daß der Vergleich mit anderen Rangordnungen nicht durchsichtig und eindeutig ist. So war es mit den Kardinaltugenden: der Name blieb, aber es wurde nicht etwa einfach die Rangordnung verkehrt, sondern es wurden ganz andere Werte eingesetzt, andere ignoriert: so von Cicero neu eingeführt das decorum, vom Christentum das Schauen Gottes und was damit zusammenhängt, von beiden aber der eigentliche Sinn des platonischen Maßes und der platonischen Gerechtigkeit fortgelassen (wie schon Aristoteles das Maß zu dem Mittleren zwischen zwei Extremen verflacht hatte).

Es gibt also ganz andere Rangordnungen, wenn andere Wertschemata vorausgesetzt werden. Bei ihnen wird man Berührung mit den eben geschilderten finden, dann aber auch ganz andere Gesichtspunkte. Es seien nur aufgezählt: Aristoteles stellte die aufwärts führende Reihe auf des *ποιεῖν, πράττειν, θεωρεῖν*, d. h. ungefähr: dem Künstler ist an Wert der handelnde Staatsmann, diesem der Philosoph vorzuziehen. — Nietzsche stellte einmal die Reihe auf: Wissenschaft, Kunst, Leben, und stellte also die Wissenschaft am niedrigsten. Oder er unterschied als aufsteigende Wertreihe: du sollst, ich will, ich bin. — Kierkegaard legt als Wertreihe die Stadien zugrunde, die er das ästhetische, das ethische und das religiöse nennt, von denen jedes folgende das frühere mit in sich aufnimmt.

Allen Wertrangordnungen gegenüber ist die Frage möglich: muß denn unter allen Umständen Rangordnung sein? Zwar ist eine Existenz ohne Werte nicht denkbar, aber diese brauchen doch nicht

geordnet und nicht rangverschieden zu sein? An dieser Frage entspringt der tiefste Gegensatz in allem Verhalten zu Werten. In dem einen Grenzfall wird keine Wertkollision erlebt. Alles wird erfahren und genossen, wie es kommt. Der Wert wird jeweils isoliert. Es herrscht die ästhetische Einstellung. Das Verhalten ist im ganzen ein passives, mehr stimmungsmäßiges. Im anderen Grenzfall kommt es gerade auf Zusammenhang an. Das Leben geht hier auf Totalität. Eine Isolierung des einzelnen Wertes wird durch die Frage unmöglich gemacht, die diese Erfahrung und dieses Handeln mit anderen vergleicht. Im Leben soll Einstimmigkeit entstehen, der Mensch will mit sich selbst nicht in Widerspruch leben. In jenem ersten Falle gibt es keine Rangordnungen bindender Art; wenn faktisch einmal in realer Situation vorgezogen wird, so wird im nächsten Falle die Rangordnung ohne Prinzip gerade umgekehrt sein, Widerspruch mit sich selbst wird nicht empfunden. In diesem zweiten Fall aber wird fortwährend der Kampf der Werte erlebt, die unvermeidlich untereinander in Kollision geraten. Wenn auch für die bloße Betrachtung „sub specie aeternitatis" ein harmonisches Wertsystem besteht, im Leben wird überall Wahl und Entscheidung nötig.

Diese Entscheidung kann in einem typischen Gegensatz zwei Gestalten annehmen: in einem Grenzfall führt das Entweder-Oder zum Ausschluß ganzer Wertgebiete; es wird unterdrückt, verneint. Irgendwo herrscht Verzicht im eigentlichen Sinn. Im andern Grenzfall leitet die Idee einer hierarchischen Ordnung: was im Kollisionsfall vernichtet wird, soll soweit irgend möglich nicht absolut vernichtet werden. Alles soll seinen Ort erhalten, jeder Trieb unter Disziplin und Maß irgendwo zur Befriedigung kommen. Zwar führt im konkreten Einzelfall die Kollision zu Vernichtungen, aber im ganzen wird zu bewahren versucht. Es herrscht Disziplin, und es herrscht entscheidende Wahl im Einzelfall, wenn Wahl unumgänglich ist, aber es herrscht nirgends Askese. Im ersten Fall gibt es ein absolut Böses, der Weg ist streng und absolut, im zweiten Fall gibt es nichts endgültig Böses, der Weg ist offen, frei, human. In den großen griechischen und christlichen Gestalten sind beide Typen anschaulich. Beide gehen charakteristische Entartungen zum Ästhetizismus einerseits, zum bornierten Fanatismus andrerseits ein.

In der Geschichte des philosophischen Denkens spielt die Frage, was das höchste Gut sei, eine große Rolle. Philosophen glaubten immer wieder, durch Nachdenken zur Einsicht darüber zu kommen und es lehren zu können. Dieses Nachdenken setzt voraus, daß es überhaupt ein höchstes Gut gebe, und es ist letztlich immer nur — sofern es nicht wesenloses Gerede ist — Objektivierung und Lehre

dessen, was gelebt wird, was nur lebendig erfahren, nicht einfach gewußt und in Betrachtung eingesehen werden kann. Dieses Objektivieren kann entweder sich auf das Leben eines Volkes, eines Kulturkreises beziehen und so ausdrücken, was ein jeder mehr oder weniger lebt, so daß sich ein jeder irgendwie darin wiederfindet; oder es kann das neue, schöpferische Setzen von Werten durch ein individuelles, persönliches Leben sein, in welchem ein Mensch als prophetischer Philosoph und Wertschöpfer auftritt. Zwischen diesen Grenzfällen stehen die Mehrzahl der historisch wirksamen philosophischen Gestalten, aber dem ersten Grenzfall meist näher. Die Reflexion, die also nicht selbst Werte einsetzen und schaffen kann, ist doch das Medium, in welchem allein die Werte sichtbar werden. Die Reflexion bis zum Äußersten zu verschärfen, macht erst die Empfindlichkeit für den Unterschied der Werte und schafft erst die gegenständlichen Welten, angesichts derer Wertungen möglich werden. Ist auch jede Wertung und jedes Vorziehen von Werten, jede Entscheidung irrational, so ist dies Irrationale doch überhaupt erst da, wenn das Rationale möglichste Entfaltung gewonnen hat. Das Rationale gibt die Vorbedingungen, durch die an die lebendigen Instinkte und die Wahl des Herzens — welche an sich nichts sind — erst die Frage gestellt wird. Es ist allerdings hoffnungslos, mit Anspruch auf allgemeine Evidenz eine Wertrangordnung als absolut gültig aufstellen zu wollen, zumal jede solche fixierte Rangordnung der lebendigen Erfahrung neuer Wertverhältnisse die Möglichkeit rauben würde[1]). Uns, die wir in diesem Buche nur betrachten wollen, ist gerade die Mannigfaltigkeit möglicher Wertrangordnungen das Wesentliche. Der Betrachtende will nur sehen, nicht entscheiden. Er will nur die Unterscheidungen möglichst verfeinern, die Möglichkeiten und die Problematik erfassen; die dadurch veranlaßten Wertungen und Bevorzugungen, die immer vieldeutig bleiben, überläßt er dem konkreten Leben und jenen Menschen, die als Propheten lehrend auftreten.

Als höchstes Gut ist viel gelehrt worden: das Glück, die Lust, die Seelenruhe, das Maß, die Tugend, das Naturgemäße, das Nützliche, das Schauen Gottes, das Betrachten (θεωρεῖν), das Handeln und Schaffen, das System der Kulturgüter usw. Den meisten solchen Lehren ist einiges gemeinsam:

---

[1]) Wie für die Anerkennung der Geltung der logischen Wahrheiten die Voraussetzung ist, daß theoretische Evidenz überhaupt anerkannt sei, so genügt es für eine Lebenslehre, die immer eine Wertrangordnung behauptet, nicht, das Dasein einer Evidenz des Vorziehens der Werte untereinander überhaupt zu bejahen, sondern für jede Lebenslehre bedarf es gerade als Voraussetzung der Anerkennung der ihr spezifischen Wertrangordnung.

1. Sie sind mehr oder weniger formal. Was im Konkreten gewollt werden soll, bleibt neuer Entscheidung vorbehalten; was das Allgemeine, Formale sei, bleibt immer unklar und läßt mehrere Auslegungen für den konkreten Fall zu.

2. Sie sind, wenn sie als Lehre systematisch ausgebaut und faktisch vom lebenden Menschen seinem Tun zugrunde gelegt werden, vom Standpunkt des Lebens aus Sackgassen. Denn sie wissen endgültig, worauf es ankommt, unterbinden die Erfahrung und Verantwortung zugunsten eines Objektiven, Rechtfertigenden. Sie beziehen sich auf das Ganze. Wollen aber kann man nur Einzelnes, das Ganze kann man nicht wollen, da man endliches Wesen und nicht Gott ist. Das höchste Gut, in einem System von Formeln bezeichnet, legt das Leben fest und läßt es erstarren[1]). Das „Leben" als höchstes Gut ist eben nicht, sondern ist immer Prozeß und etwas, das nicht als Ganzes fertig gewollt, auch nicht als Ganzes erkannt werden kann, sondern in dem gewollt wird, und zwar so, daß das letzte Telos dunkel, Idee bleibt. Die für das Leben ungefährlichste Lehre vom höchsten Gut ist daher die möglichst rein formale. Daher ist die KANTische Ethik, sofern sie in diesem Sinne verstanden wird, die in der Wirkung lebendigste. KANT läßt sich nicht in jene Reihe der Lehrer eines höchsten Guts stellen.

3. Das höchste Gut pflegt ein zweideutiges Schillern zwischen einem Gegenstand des Wollens und des lustvollen Betrachtens zu haben. Wäre das höchste Gut vollendet, so wäre kein Wille mehr nötig. So wird das höchste Gut zur Welt, indem man sie als Wert betrachtet; und was einzeln Gegenstand des Wollens ist, wird zugleich Sinn des Weltgeschehens. Hier gibt es nun eine entgegengesetzte Einstellung, die zu charakterisieren ist:

a) Der Mensch sieht die Welt als eine Entwicklung. In dem Geschehen selbst liegt Richtung, Telos. Der Mensch hat Vertrauen in die Natur der Dinge und den Ablauf der Welt. Das Einzelne hat seine „Bestimmung", seine „Mission". Man handelt mit, aber man weiß vorher, wohin die Entwicklung notwendig, der Bestimmung nach, geht. Man hat Ruhe in der Gewißheit, daß das

[1]) Als Beispiel diene die Lehre, das Glück sei das höchste Gut: jetzt wird bald nicht mehr gefragt, was Glück sei, sondern die Mittel angegeben in einer Klugheitslehre. Man soll sich mäßigen, soll abwägen, was das größte Glück sei, also das Dauerhafte dem Vorübergehenden, das Stärkere dem Schwächeren vorziehen. Da Glück immer irgendwie auch Unglück und Unlust in der Realität zur möglichen Kehrseite hat, ist es schließlich das Beste, die Bedürfnisse einzuschränken: je weniger Bedürfnisse, desto glücklicher. Kurz, es ist eine Lehre, den Enthusiasmus aufzugeben, das bloße Dasein zu bejahen, aber das Leben als Prozeß zu unterbinden; es soll alles bleiben, wie es ist usw.

gegenwärtige Stadium ein notwendiges, ein seine Bestimmung erfüllendes ist. Bejahung der gegenwärtigen Zustände ist ebenso mögiich wie ein Leben in den vorweggenommenen zukünftigen, die ja gewiß kommen. Man hat Glauben an das Dasein, auch sofern man nicht dabei ist, glaubt an die gute Menschennatur und läßt sich durch nichts außer Fassung bringen.

b) Der entgegengesetzt geartete Mensch fühlt: es kommt auf mich an. Die Entwicklung des Daseins ist nicht einfach vorherbestimmt, nicht gewiß, und ein Endziel ist von uns nicht gewußt. Es kommt auf jeden Einzelnen und auch auf mich an, wie die Welt wird. Es ist die Weltentwicklung kein notwendiger, sondern problematischer und darum gefährlicher Prozeß. Es gibt nicht bloß Hemmungen, Rückschläge in einer letzthin doch gewissen Linie, sondern die Richtung selbst muß von uns bestimmt werden. Wenn dieser Mensch auch ein letztes Ziel im Objektiven nicht weiß, so hat er doch den Imperativ seines Lebens: unter weitesten Horizonten seines Wissens und realen Erfahrens konkret für ihm sichtbare und wertvolle Ziele zu handeln und zu leben, wohl wissend, daß dieses nicht die Ziele überhaupt, sondern ein Einschlag und ein Begrenztes sind, über das hinaus er nicht sehen kann. Er verkriecht sich nicht in dem Gehäuse einer bestimmten Werthierarchie und einer Lehre von notwendiger Entwicklung der letzthin guten Welt. Er kann seinem Bewußtsein nach mit seinem ganzen Telos zugrunde gehen. Es kommt darauf an, daß er sich mit ganzer Kraft einsetzt, denn er kann nicht darauf rechnen, daß es von selbst kommt, wenn er es nicht tut, und sei es das Kleinste. Er kennt kein höchstes Gut als etwas Endgültiges, sondern das Leben muß ihm erst zeigen und immer weiter zeigen, was er will, und was er kann. Das „höchste Gut", anerkannt, würde ihm ja das Leben vorwegnehmen. Er kennt auch nicht die „Bestimmung" und „Mission" eines Menschen. Hört er diese Begriffe, so scheinen es ihm großartige Worte entweder für die Interessen derer, die sie brauchen, oder dafür, daß sie zu einem spekulativen Entwicklungsweltbild passen, das der, welcher jene Worte braucht, für objektiv und endgültig hält. Was „Bestimmung" ist, kann nur ich wählen und wollen als ein objektiv immer endliches Telos, kann ich darüber hinaus als Glaubensinhalt haben, aber nur allzuleicht als geistige Gewalttätigkeit gegen andere benutzen. Dieser Mensch hat nicht so sehr Vertrauen in den Weltlauf, wie er von selbst gehen wird, sondern in den menschlichen Willen, der die Welt gestaltet, zwar mit jeweiligen konkreten Zielen, mit Ideen und schwankenden Utopien, aber letzthin ohne Voraussicht der weiteren Zukunft, des Endziels. Er lebt und tut sein Teil, das er sieht, aber

weiß nicht, was es mit dem Dasein auf sich hat, als nur das, daß es erstarrt, wenn jemand ein Wissen davon vermeintlich hat und es direkt verwirklicht.

2. Die Grenzsituationen.

In den Wertkollisionen, die den Menschen zwingen, bei aller Wertbejahung auch Werte zu vernichten, ist nur ein Fall gegeben von vielen, die für den Menschen das Dasein ebensosehr als einen Prozeß der Wertschöpfung wie als einen Prozeß der Wertvernichtung erscheinen lassen. Diese Wertvernichtung und diese Hemmung der Entstehung von Werten ist in unendlich mannigfaltigen konkreten Einzelsituationen erfahren. Diese erscheinen dem einzelnen zunächst nicht als ablsolut notwendig, es könnte auch anders sein. So sehr das für den handelnden Menschen auch zutrifft, er steht doch über alle einzelnen Situationen hinaus in gewissen entscheidenden, wesentlichen Situationen, die mit dem Menschsein als solchem verknüpft, mit dem endlichen Dasein unvermeidlich gegeben sind, über die hinaus sein Blick nicht reicht, sofern der Blick auf Gegenständliches in der Subjekt-Objekt-Spaltung gerichtet ist. Diese Situationen, die an den Grenzen unseres Daseins überall gefühlt, erfahren, gedacht werden, nennen wir darum „Grenzsituationen". Deren Gemeinsames ist, daß — immer in der Subjekt-Objekt-gespaltenen, der gegenständlichen Welt — nichts Festes da ist, kein unbezweifelbares Absolutes, kein Halt, der jeder Erfahrung und jedem Denken standhielte. Alles fließt, ist in ruheloser Bewegung des in Fragegestelltwerdens, alles ist relativ, endlich, in Gegensätze zerspalten, nie das Ganze, das Absolute, das Wesentliche.

Diese Grenzsituationen als solche sind für das Leben unerträglich, sie treten daher in restloser Klarheit fast nie in unsere lebendige Erfahrung ein, sondern wir haben faktisch fast immer angesichts der Grenzsituationen einen Halt. Ohne ihn würde das Leben aufhören. Der Mensch ist faktisch relativ selten verzweifelt. Er hat einen Halt, bevor er überhaupt verzweifelt werden kann; nicht jeder, die wenigsten leben in Grenzsituationen. Wir fragen, was bedingt es, daß sie nicht dahin kommen, oder daß sie heraus kommen. Damit treffen wir das Zentrum der Geistestypen. Welchen Halt der Mensch hat, wie er ihn hat, sucht, findet, bewahrt, das ist der charakteristische Ausdruck der in ihm lebendigen Kräfte. Fragen wir nach dem Geistestypus, so fragen wir, wo der Mensch seinen Halt habe.

Bevor die Grenzsituationen genauer bezeichnet werden, sei noch einmal mit anderen Worten die Gesamtsituation charakterisiert. Der

Mensch lebt wesentlich in der Form der Subjekt-Objekt-Spaltung und hier nie in einem Ruhezustand, sondern immer in einem Streben auf irgendwelche Ziele, Zwecke, Werte, Güter hin. Damit sind nicht bloß rational klar gedachte Zwecke gemeint, sondern jede Einstellung auf ein Gut, jede Richtung des Strebens, die dem Lebenden vielleicht gar nicht rational klar bewußt ist. Die Fülle der Werte ordnet sich dem Menschen mehr oder weniger in hierarchische Reihen, in Werte, die bloß Mittel zu anderen Werten sind, oder die geringer als andere Werte sind. Und wenn solche Relativierung einmal begonnen hat, so führt die Unterscheidung zwischen relativen und absoluten Werten zu einem Zweifel an der Absolutheit jedes konkreten Wertes. Es taucht für das Wissenwollen und erst recht für das Handeln die Frage auf: was soll ich tun, um dem höchsten Wert zu dienen, auf den es eigentlich für die Totalität des Menschen und seines Lebens ankommt. Die Frage des Endzwecks (des absoluten „Telos") ist da, und wie der Mensch auch Reihen der Werte bildet, immer gerät er an eine Grenze, über die die Reihe noch weiter gehen mag.

Dem Erstreben der Werte stellt sich nun weiter überall ein Widerstand entgegen. Diese Widerstände werden vielfach als zufällig, vermeidbar, überwindbar erlebt und aufgefaßt; als solche sind sie endlichen Charakters und bilden keine Grenze. Die Widerstände bedeuten zwar Unglück und Leid für den Menschen, aber solange das Werterreichen beherrschend bleibt, sind sie untergeordnet und bloß relative Hemmungen. Die Welterfahrung zeigt aber dem Menschen auch hier eine Reihe ins Absolute: wie er sich auch der Herrschaft der Werte und ihrer Verwirklichung bewußt wird, — sobald er sich der Totalität vergewissern will, findet er alles Erreichte und Erreichbare eingebettet in die Widerstände und die Zerstörungen des Weltlaufs. An der Grenze scheint überall für die Erfahrung der absolute Zufall, der Tod, die Schuld zu stehen. In den Bedingungen des Wertentstehens ist nichts garantiert und notwendig für sein Auge, sondern das Letzte der Zufall, und allem Dasein der Werte folgt für sein empirisches Auge die vollständige Zerstörung.

Die äußere Situation — so wechselnd sie ist, und so ungleichmäßig sie verschiedene Menschen trifft — ist für alle zweischneidig, fördernd und hemmend, unvermeidlich beschränkend, zerstörend, unzuverlässig, unsicher. Je tiefer Erkenntnis und Bestimmung reicht, desto klarer wird ganz allgemein — was im Einzelfall unzählige Menschen erleben und erfahren, um es schnell wieder zu vergessen — das Bewußtsein der antinomischen Struktur der Welt: mit allem Gewollten verknüpft sich (in der objektiven Welt)

bei der tatsächlichen Realisierung ein Nichtgewolltes; mit allem Wollen verknüpft sich (in der subjektiven Welt) ein Nichtwollen, ein Gegenwollen; wir selbst und die Welt sind antinomisch gespalten. Dies offenbart sich in dem unvermeidlichen und im wesentlichen unveränderbarem Elend der objektiven Weltlage — sei sie immer welcher Art —, und in dem — seiner Art nach wieder so verschiedenen — Bewußtsein der Sündhaftigkeit, Gebrochenheit, Verworfenheit, Wertlosigkeit, Verächtlichkeit.

Die Zerstörung heißt im Rationalen der Widerspruch. Wo im Rationalen sich Widersprechendes gefunden wird, da muß Falsches sein; und wenn in allem Rationalen letzthin Widersprüche aufgedeckt werden, so wird das als eine Zerstörung des Wissens erlebt. Weil alles Gegenständliche rational geformt werden kann, können alle Zerstörungsprozesse, alle Gegensätzlichkeiten als Widersprüche gedacht werden: der Tod ist der Widerspruch des Lebens, der Zufall der Widerspruch der Notwendigkeit und des Sinnes usw. Solche Widersprüche — und das ist die allgemeinste Formel aller Grenzsituationen — sieht der Mensch überall, wenn er von der endlichen Situation fortschreitet, um sie im Ganzen zu sehen. Der Mensch kann, sofern weltanschauliche Kräfte ihn bewegen, niemals beim konkreten Endlichen stehen bleiben, da alles Konkrete zugleich endlichen und unendlichen Charakter hat. Um welches für ihn Wesentliche es sich auch handelt, er gerät immer auf Wege zum Unendlichen oder Ganzen hin. Zwar kann er angesichts des Unendlichen im mystischen Erlebnis ausweichend eine zeitlich begrenzte Befriedigung und Ruhe finden. Bleibt er jedoch wach, bleibt er in der Subjekt-Objekt-Spaltung, so führt ihn jede Unendlichkeit an die Abgründe der Widersprüche, die Antinomien heißen. Wenn er — sei es im Denken, sei es im Selbsterfahren, Selbstgestalten, sei es im Handeln und Schaffen — über die Widersprüche hinaus zu Lösungen strebt, so erreicht er nur eine Auflösung der eigentlich flachen Widersprüche, die keine waren, vertieft dagegen gerade angesichts der Unendlichkeiten, gerade an den ihm jeweils erreichbaren Grenzen die Gegensätze zu Antinomien, d. h. zu Unvereinbarkeiten, die ihm endgültig, wesenhaft für das Dasein in der Subjekt-Objekt-Spaltung erscheinen müssen. Die Unvereinbarkeiten des Denkens, die Konflikte des Handelns finden innerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung angesichts der Unendlichkeit nicht ihre Lösung, sondern ihre furchtbare Steigerung: aus der zunächst zufälliger Konstellation entspringenden Konflikten von Pflichten wird unvermeidbare Schuld; aus der intensivsten Rationalität das Pathos eines sich selbst zerstörenden Denkens usw.

Wollen wir den Versuch machen, die Grenzsituationen nun genauer zu charakterisieren, so wird folgende Übersicht jetzt zweckmäßig erscheinen: das Wesentliche ist erstens die „antinomische Struktur" des Daseins; ist diese eine Grenze des objektiven Weltbildes, so entspricht ihr subjektiv das jedem Leben verbundene Leiden. Nur Einzelfälle dieses Allgemeinen, darum konkreter und in der Wirklichkeit das Eindrucksvolle sind die besonderen Grenzsituationen des Kampfes, des Todes, des Zufalls, der Schuld. In dieser Reihenfolge wird jetzt die Betrachtung fortgehen, die für die Auffassung der Psychologie der Geistestypen nur Voraussetzung, noch nicht selbst Psychologie ist.

I. Die antinomische Struktur.

Begriffe von Gegensätzen: Es gibt viele Begriffe von Gegensätzen. Dem logischen Gegensatz (z. B. bejahenden und verneinenden Urteils) steht der reale Gegensatz (z. B. Anziehung und Abstoßung, Leben und Tod) gegenüber. Von beiden verschieden ist der Wertgegensatz (z. B. nützlich und schädlich). Der Typus des logischen Gegensatzes ist der Widerspruch. Der reale Gegensatz tritt auf erstens als bloße Verschiedenheit (z. B. blau und grün) im Unterschiede von der Gleichheit; zweitens als Polarität (z. B. warm — kalt, dunkel — hell); zwischen zwei Polen, den äußersten Gegensätzen, verläuft eine Reihe von Übergängen, die sich als gradweise abgestuft auffassen lassen; drittens als Widerstreit entgegenstehender Kräfte, die sich hemmen, aufheben, subtrahieren, zu neuen anderen Kräften vereinigen (z. B. positive und negative Elektrizität, Parallelogramm der Kräfte, sich bekämpfende Triebe).

Begriff der Antinomie: Nicht alle diese Gegensätze sind Antinomien, aber alle können es werden, wenn sie unter den Gesichtspunkt des Absoluten und des Wertes gestellt werden. Diejenigen logischen Widersprüche sind Antinomien, die unlösbar sind, die an der Grenze des Erkennens und Denkens stehen, die aufgefaßt, aber nicht als Irrtum, Fehler, Mißverständnis, nicht als bloß scheinbare beseitigt werden können. Widersprüche bleiben als Antinomien an der Grenze unseres Erkennens angesichts der Unendlichkeiten. Darum gehören die Begriffe Unendlichkeit, Grenze und Antinomie zusammen. Reale Gegensätze sind Antinomien, wenn sie als etwas Letztes aufgefaßt werden, das vom Standpunkt des Wertens aus als wesentlich und fragwürdig erscheint, und wenn die Existenz als im Letzten in Gegensätze entzweit erfaßt wird, so daß alles einzelne Dasein nur dann besteht, wenn diese gegensätzlichen Kräfte oder Erscheinungen sich zusammenfinden.

Arten der Antinomien: Der aktuelle — denkende, fühlende, handelnde — Mensch steht gleichsam zwischen zwei Welten: vor ihm das Reich der Gegenständlichkeiten, hinter ihm die Kräfte und Anlagen des Subjekts. Seine Situation ist von beiden Seiten her bestimmt, vor ihm das Objekt, hinter ihm das Subjekt, beide unendlich, beide unausschöpfbar und undurchdringlich. Auf beiden Seiten liegen entscheidende Antinomien. Diese machen wir uns zunächst von der Objektseite, dann von der Subjektseite her klar.

I. Die Antinomien auf der Seite des Objekts.

Diese sind entweder für das Denken und Erkennen oder für das Handeln (theoretisch oder praktisch) da.

1. Die Antinomien für das Denken und Erkennen.

Überall, wo das Erkennen auf das Ganze, das Letzte, das Unbedingte geht, entstehen — so zeigte Kant — Antinomien als natürliche, unvermeidliche Täuschungen der Vernunft. Ein drastisches Beispiel ist der Raum: wenn wir den Sternenhimmel betrachten, so meinen wir wohl die Unendlichkeit unmittelbar zu sehen. Aber es ist nur eine Stimmung und eine bloße Intention, denn wir sehen eine begrenzte flache Himmelsschale mit mannigfaltig leuchtenden Punkten. Aber wir wissen von den astronomischen Erfahrungen, den Messungen und den dadurch erreichten äußersten Horizonten des Räumlichen. Diesen Tatsachen gehen wir gedanklich nach, projizieren all das Wissen an den unmittelbar gesehenen Sternenhimmel, der dadurch erst seine Perspektive gewinnt. Und wir denken uns hinter jedem erreichten Ende einen weiteren Raum, aber wir bemerken, daß wir uns unwillkürlich bei der Erfüllung unserer Gedanken immer wieder einen begrenzten Kosmos vorstellen. Wir können nicht anders als hinter jedem erreichbaren Ende einen weiteren Raum denken, und wir können auch nicht anders als von dem Ganzen der Welt zu reden, sie vorzustellen, als ob wir die Unendlichkeit zur Totalität abgeschlossen als ein Ganzes hätten. Wir können die Welt nicht endlich anschauen und denken, und wir können sie nicht als unendlich uns zum Gegenstand machen, wenn wir es ernstlich, nicht bloß mit Aussprechen solcher Worte tun wollen. Ein unendlicher Raum, wenn wir uns recht hinein vertiefen, erscheint uns unmöglich, unausdenkbar, und ein endlicher erst recht. So mag mancher angesichts des Sternenhimmels und seiner zugleich leibhaftigen und unvorstellbaren Unendlichkeit in einen Schwindel der Gedanken und Gefühle kommen, die nur ein relativ harmloser Fall für die Antinomien sind, wie sie überall die Grenze unserer Welt bilden.

Wenn widersprechende Sätze auftauchen, von denen der Widerspruch: die räumliche Welt ist unendlich und ist endlich, nur ein relativ einfaches Beispiel ist, so hat der Satz des Widerspruchs im Kopfe des lebendig Denkenden eine dreifach mögliche Funktion: der Satz des Widerspruchs kann erstens dazu dienen, die ganze Erkenntnis, die Welt selbst als nichtig aufzuheben; so verfährt der Skeptizismus. Oder er kann zweitens das Denken in Bewegung setzen, ihm Kraft des Fortschreitens geben. Denn wo der Widerspruch ist, da ist der Stachel, das Interesse. Der Skeptizismus hat gelehrt, daß das bloße Denken darüber ein Drehen im Kreise ist. Also reagiert das lebendige Erkennen, indem es im konkreten Einzelnen erkennend voranschreitet, wobei diese Schritte im Endlichen ihr Pathos von jener Grenze her bekommen. Nie wird das Ziel erreicht, aber es sind durch die Antinomien Kräfte des Erkennens lebendig geworden, gerade angesichts des Unendlichen, aber im Endlichen tätig. Diese Kräfte nennen wir seit KANT „Ideen": so ist die räumliche Welt als Ganzes Idee, nicht Gegenstand für uns, wie Einzeldinge, weder endlich noch unendlich, aber unvermeidlich als beides gedacht. Schließlich drittens kann der Satz des Widerspruchs, der bei den als Kräften wirksamen Ideen nicht bewußt ist, wenn er auch wirkt, selbst zum Gegenstand des Denkens gemacht und ein philosophisches Weltbild der Antinomien an den Grenzen entwickelt werden. Das ist ein relativ armer Überbau, aus dem Bedürfnis nach einem bewußten Weltbild der äußersten Horizonte entsprungen. Es schließt nicht aus, daß die Ideen als Kräfte wirksam bleiben. Selbst leer zeigt es gerade, daß eine Welt für den Menschen nur in der Bewegung durch Ideen, nicht in dem direkten Erfassen der Ideen besteht.

Eine systematische Erforschung, Feststellung und Ordnung der Antinomien und Ideen wäre die Aufgabe dessen, der dieses philosophische Weltbild entwickeln will. Wir versuchen einen kurzen, unvollständigen Abriß:

Die Widersprüche entspringen entweder im Prozeß des Denkens oder sie liegen im Gegenstand, im Erkennbaren, in der objektiven Welt selbst:

a) Antinomien des Denkens sind beispielsweise diejenigen, die als Probleme am Anfang der Entwicklung der antiken Philosophie stehen: das Werden und die Bewegung, anscheinend unmittelbar gegeben und anschaulich, verwickeln, wenn sie gedacht werden sollen, in Widersprüche rein logischer Art. Der sich bewegende Körper muß an einem Orte gedacht werden, er muß, da er sich bewegt, aber zugleich in einem kleinen Zeitteil an einem andern Orte sein. Im

Werden ist etwas und ist es, da es anders wird, zugleich nicht. Aus Sein und Nichtsein setzt es sich zusammen, und das ist ein Widerspruch. Die Eleaten brachten diese Schwierigkeiten in die bündigen Formen der berühmten Fangschlüsse. Ferner können wir keine Kontinuität denken, ohne sie in Diskontinuität aufzulösen. Und jede Diskontinuität suchen wir in Kontinuität überzuführen. Der Stetigkeit steht der Sprung gegenüber, und unser Denken strebt immer vom einen zum andern. Bei keinem Sprunge, bei keiner Stetigkeit ist es endgültig befriedigt. In allen diesen Fällen hängt die Schwierigkeit damit zusammen, daß eine Unendlichkeit da ist. Indem man sich dieser bewußt wird, sind aber alle diese Schwierigkeiten tatsächlich gelöst worden.

Alles, was hier antinomische Schwierigkeiten machte, ist uns als Ganzes unmittelbar gegeben: wir sehen unmittelbar Bewegung und Werden, Kontinuität und Diskontinuität oder Stetigkeit und Sprung. Es sind hier nur Schwierigkeiten des Denkens als formalen Tuns, Schwierigkeiten der Methode, die methodisch lösbar sind (die Unendlichkeit des Quantitativen durch die Infinitesimalrechnung). Hier steht der Mensch keinen Situationen der ernstlich relevanten Art gegenüber. Hier ist keine Verzweiflung. Nur vertretend haben diese Antinomien eine Rolle gespielt, solange sie noch nicht durchschaut waren, wie in der antiken Philosophie. Antinomien sind sie insofern, daß sie nicht direkt lösbar sind, sondern nur indirekt überwunden werden. Die Überwindung ist aber kein spontaner, lebendiger Akt, sondern etwas Lernbares, Technisch-Methodisches. Bevor diese Methoden bekannt waren, konnten sie einen symbolischen Charakter echter Antinomien haben, auf welche eigentlich die Intention gerichtet war.

b) Antinomien der Wirklichkeit sind solche, die durch Ideen überwunden werden. Sie werden nicht etwa gelöst, denn die Ideen sind keine Formeln, die mitteilbar und lernbar wären, sondern von jedem spontan erzeugte Kräfte. Die Richtungen dieser Kräfte — hier Kräfte des Erkennens — sind nennbar als Welt, Materie, Energie, Leben, Seele. Diese Worte bezeichnen keine uns gegebenen Gegenstände. Sie sind, wie Kant sagt, dem Erkennen nur aufgegeben, und zwar so, daß eine Unendlichkeit vor dieser Aufgabe liegt, die niemals zu erfüllen ist. Das Letzte bleiben für uns immer die Antinomien, die uns auf dem unendlichen Wege vorantreiben. Eine Erfüllung der Unendlichkeit müßte die Antinomien auflösen: das ist für uns weder vorstellbar noch denkbar, sofern wir keine der uns wirklich gegebenen Daten ignorieren. Von den Antinomien einiger Ideen seien genannt:

1. Die Welt wird unvermeidlich gedacht in den Antinomien: sie ist unendlich und endlich, unendlich teilbar und aus letzten Einheiten bestehend, nach Gesetzen notwendig und unbegreiflich zufällig oder aus freien Akten entspringend. Die Welt als Ganzes ist nie unser Gegenstand. Wird von Welt geredet, so ist das entweder ein leeres Wort oder eine falsche Hypostasierung einer aufgegebenen Unendlichkeit zu einem festen, abgeschlossenen Ganzen, oder Idee, jedenfalls niemals erfüllter, gegebener Gegenstand. Wir können die Welt als Totalität weder anschauen noch denken. Wir erreichen immer wieder jene Antinomien, aber nicht, um bei ihnen auszuruhen, sondern von ihnen gerüttelt mit neuen Triebkräften in der konkreten Wirklichkeit erkennend voranzuschreiten.

2. Das Leben ist, formal bestimmt, ein Ganzes, das durch seine Teile besteht, wie jeder Teil nur durch das Ganze möglich ist; doch so, daß Teile und Beziehungen nicht endlich, wie bei der Maschine, sondern unendlich sind. Das Leben als Komplex vieler Funktionen und Teile und das Leben als eine Kraft, eine einheitliche Ganzheit sind die sich widersprechenden Kategorien, in denen das Leben immer wieder vom Erkennenden unvermeidlich gedacht wird. Im Leben gibt es weiter Gegensätze antinomischen Charakters: das Leben ist niemals als Totalität, als ruhendes, abgeschlossenes Wesen da, sondern immer bewegt, in Gegensätze zerspalten. Es ist mit seinem Gegensatz, dem Tode, unweigerlich verbunden, ist entzweit in männlich und weiblich. Wir können nicht „Mensch überhaupt" sein (der Mensch ist keine fertige Wirklichkeit, vielmehr auch selbst Idee), sondern nur als männlich oder weiblich. Unser Dasein ist an solche Gegensätze als an etwas absolut Letztes gebunden.

3. Die Seele wird unvermeidlich als Totalität oder Einheit und als Komplex von Teilen gedacht (analog dem Leben); als verstehbar und als unverständlich, bloß erklärbar. Sowohl auf Einheiten als auf Teile gerichtet verfährt das psychologische Erkennen; über diese Antinomie kommt es nicht hinaus. Die Mannigfaltigkeit seiner Antinomien kommt in den Ideen von Seele, Persönlichkeit, Krankheitseinheit usw. zur Geltung.

Alle diese Antinomien der Wirklichkeit sind nicht Widersprüche, aus denen auf die Unwirklichkeit des Daseins geschlossen werden könnte. Sie sind völlig evidente Realitäten, in denen wir leibhaftig existieren. Ihre Wirklichkeit ist die Grenze des Erkennens, das durch sie in Bewegung gesetzt wird, dafür aber auch nie zum Abschluß kommt. Hier ist der Mensch in einer letzten Situation, durch die er erkennend immer wieder in Zweifel gerät, aber gerade dadurch ideenhafte Kräfte gewinnt. Sieht er aber fertig formulierte Anti-

nomien irgendwie als Erkenntnis an, die die Sache von Grund aus erfassen, so ist gerade das der Tod des Erkennens, das nur konkret fortschreiten kann, und in diesem Fortschreiten überhaupt erst die Antinomien erfährt. Im allgemeinen Gedachtwerden sind sie noch nicht erfaßt.

2. Die Antinomien für das Werten und Handeln.

Die objektive Situation ist für den Menschen viel erschütternder dadurch, daß er die Wirklichkeit nicht nur erkennt, sondern auch wertet und für seine Existenz in sie, handelnd aus Wertungen und Zwecken heraus, eingreift. Die Werte bestehen sämtlich in Gegensätzen von Wert und Unwert. An jeden Wert ist ganz allgemein ein Unwert gebunden. Die Werte gewinnen die Form eines Objektiven, eines besonderen Reiches, als etwas, das an sich Geltung hat, erfüllt oder gefördert werden soll. Zwischen diesem Reich der Werte und der Wirklichkeit besteht eine Spannung: Statt daß das, was wirklich ist, auch Wert hat, und aller Wert wirklich ist, ist im Gegenteil die Wirklichkeit ohne jede Rücksicht auf die Wertgegensätze, und der Mensch beschreitet seinerseits einen unendlichen Weg der Wertverwirklichung, wenigstens seiner Intention nach; wobei es objektiv ganz problematisch bleibt, ob wirklich in der Folge der Zeit „Fortschritt" in der Verwirklichung von Werten eintritt, oder ob es nur Reihen von Wertverwirklichung und Wertzerstörung bei einzelnen Individuen und in begrenzten — wenn auch langen — Zeitstrecken gibt.

In dieser Richtung auf Wertverwirklichung befindet sich nun der Mensch sofort wieder Antinomien gegenüber, welche auf die allgemeine Formel zu bringen sind: Die Werte werden nur wirklich durch Kräfte und Bedingungen, welche selbst wertnegativ sind. Will man irgendeinen Wert in der Wirklichkeit, so muß man wegen der objektiven Zusammenhänge Unwerte unvermeidlich in Kauf nehmen. Jedes Handeln auf Werte hin hat Folgen, die der Handelnde nicht wollte und nicht wollen kann. Kein Handeln hat rein und ohne Nebenerfolge die gewollte Wirkung. Beispiele wären etwa: Ich will Menschenliebe und geistige Kultur; um diese überhaupt irgendwo verwirklichen zu können, nehme ich Menschenausbeutung tatsächlich — als etwas Unvermeidliches — hin, wenn es meinem Blicke auch noch so verdeckt ist. — Ich will Erkenntnis, d. h. etwas Mitteilbares, Lehrbares und Lernbares, Beweisbares, Zwingendes, und ich erreiche entweder eine Summe von Richtigkeiten, die mich und jedermann gleichgültig lassen, oder ich erreiche „wichtige" Erkenntnis und verhelfe gerade dadurch einem neuen irrationalen Faktor, den Ideen,

zum Leben, die der Gegenpol des Mitteilbaren, Beweisbaren und Zwingenden sind (d. h. sofern die „Wichtigkeit" im Reiche der Erkenntnis bleibt und nicht etwa die Erkenntnis dadurch „wichtig" gemacht ist, daß sie als Dienende außererkenntnismäßigen Zwecken, z. B. utilitarischen, ökonomischen, technischen, staatlichen usw. unterworfen ist). — Ich will das Unvergängliche, Dauerhafte und muß erfahren, daß nur Wesen gewinnt, was erfüllter Augenblick ist. — Ich will (im Kriege) Sicherung der Zukunft und helfe dem erobernden Imperialismus; ich will Verteidigung und greife an usw.

Die Antinomien für das Handeln, die es unmöglich machen, „das" absolut Rechte auch nur zu wollen, weil man es nicht wissen kann, zeigen sich im großen der menschlichen Gesellschaft. Diese besteht nur durch die entgegengesetzten Kräfte, die zugleich wertentgegengesetzt sind, aber so, daß jedesmal der positive oder negative Akzent auf beiden Seiten liegen kann, je nach der wertenden Weltanschauung. So steht der individualistischen Selbstherrlichkeit, dieser Quelle alles Entwickelns, Fortschreitens, Schaffens, Erfindens, als Gegenpol der solidarische Anschluß und die Unterordnung unter die Gemeinschaft als Bedingung der geselligen und damit auch der individuellen Existenz gegenüber.

II. Die Antinomien von der Subjektseite her.

Die unvermeidlichen Gegensätze in uns werden überall sichtbar: in den an der Grenze des Psychologischen stehenden und als Wurzel sublimiertester Seelenprozesse wichtigen Kontrasterscheinungen, in den Trieben und Strebungen, in den Eigenschaften und Dispositionen unseres Charakters, in den Möglichkeiten der Selbstgestaltung.

In den Trieben sind Gegensätze aneinander gefesselt. Hat man einen Trieb, so steht man in einer Polarität. Man kann nicht den einen Trieb, höchstens die ganze Polarität los werden. Während die rationalistische, nicht anschauende Auffassung im Seelischen bei Vorhandensein der einen Seite eines Gegensatzes logisch das Fehlen der entgegengesetzten Seite erwartet, ist es tatsächlich so, daß die Disziplinierung der einen Seite wohl die Hauptwirkung für die Prägung der Persönlichkeit, vor allem für das Handeln haben kann, aber im Erleben selbst sind gerade beide Seiten vorhanden, und man darf von einer Seite auf das Vorhandensein auch der anderen schließen. Lustbedürfnis und Unlustbedürfnis, Sadismus und Masochismus, Machtwille und Unterwerfungswille, Liebe und Haß, Sensationsbedürfnis und Bedürfnis nach Ruhe usw. gehören zusammen, kurz: Jedem Wollen steht ein Nichtwollen gegenüber.

Gegensätze als Kontraste erwecken sich gegenseitig. Eine starke seelische Entwicklung nach einer Seite tendiert zum Umschlag in die entgegengesetzte, gerade am stärksten bei reiner, gesteigerter Entwicklung der einen Möglichkeit. Schon im Physiologischen ruft das längere Anblicken einer Farbe das Nachbild in der Komplementärfarbe hervor. Dann im Gefühlsleben: Starke Traurigkeiten schlagen nach einiger Zeit manchmal bei überraschend kleinem Anlaß aus inneren Bedingungen in Heiterkeit um, die vielleicht der ganzen Situation inadäquat ist, und umgekehrt. Schließlich gilt überall, was vom mittelalterlichen Menschen, weil dort besonders deutlich, gesagt wurde: „Entgegengesetztes tritt in unmittelbare Nähe, Weltsucht und Weltflucht, Entsagung und wildeste Lust, Liebe und entsetzliche Grausamkeit, Barmherzigkeit und ritterliche Härte, trockener Verstand und Überfluß des Gefühls, Eindrücke der Gottesnähe und Gottesverlassenheit" (Gass, zitiert bei v. Eicken). Wer viel Lust will, muß viel Unlust in Kauf nehmen. Wer keine Unlust will, muß auf Lust verzichten (wie der Stoiker). Askese steigert die Wollust. Erst der Asket erlebt die Versuchungen des heiligen Antonius, kommt aber auch nicht um sie herum.

Charakterologisch sind entgegengesetzte Eigenschaften aneinander gebunden. Allgemein formuliert es Goethe: „Das, was wir bös nennen, ist nur die andere Seite vom Guten, die so notwendig zu seiner Existenz und in das Ganze gehört, als zona torrida brennen und Lappland einfrieren muß, daß es einen gemäßigten Himmelsstrich gebe"[1]); und Nietzsche: „Unsere Einsicht ist die . . .: daß mit jedem Wachstum des Menschen auch seine Kehrseite wachsen muß, daß der höchste Mensch, gesetzt, daß ein solcher Begriff erlaubt ist, der Mensch wäre, welcher den Gegensatzcharakter des Daseins am stärksten darstellte"[2]).

Die individuelle Entwicklung vollzieht sich in Gegensätzen, so daß wir etwas oft erst dann verneinen können, nachdem wir es getan haben, Lebensgrundsätze haben und befolgen können, seitdem wir nach anderen einmal gelebt haben. Nur wer „Sünder" ist, kann auch „moralisch" sein. Was dem einen evident und für sein Leben durchführbar ist, weil er das Gegenteil hinter sich hat, ist für den anderen leer und nichtig oder unecht. Die großen Bekehrten: Augustin, Franciskus, Tolstoi haben ihre Lebensform gewonnen nach einem weltlichen Dasein. Bei jedem, der ihnen folgt, ohne die Vorbedingung, muß diese Lebensform einen absolut anderen Charakter haben.

---

1) Cottasche Jubiläumsausgabe 36, 6. 2) Taschenausgabe 10, 123.

Unsere Existenz besteht zwischen Gegenpolen, die jeder für sich uns in ein Chaos oder in eine tote Daseinsform brächten, zusammen aber Entgegengesetztes fordern und wirken: Schulung und natürliches Wachstum, Sitte und Originalität, Form und Seelenhaftigkeit, Anpassung und Selbstbehauptung usw.

Für die Selbstgestaltung ist daher kein gerader, auf Rezepte zu bringender Weg denkbar, sofern sie lebendig bleibt. Es gibt wohl das augenblickliche, entscheidende Entweder—Oder, aber es gibt kein allgemeines Entweder—Oder überhaupt. Für die Selbstgestaltung ist der Übergang der Gegensätze ineinander die empfindlichste Stelle der Selbstauffassung. Es ist zum Verzweifeln, wenn der Mensch gerade im feinsten, nicht objektiv zum deutlichen Ausdruck kommenden, nur der Selbstwahrnehmung erkennbaren Erleben die Gegensätze durch haarfeine Linien geschieden sieht, welche beim Überschreiten kaum bemerkt werden. Gerade phänomenologisch Verwandtes, dem Sinn und der ethischen Qualität nach Entgegengesetztes — weil von entgegengesetzten Folgen für die Prägung der Persönlichkeit — schlägt immer wieder ineinander um: Liebe in Machtinstinkte, Selbstbewußtsein in Eitelkeit, Selbsterziehung in Unechtheit, gegenseitiges Verstehen in egozentrisches Bespiegeln usw. Die Täuschungen werden hier endlos.

Reaktionen auf die antinomische Situation.

Die antinomische Situation kann auf den Menschen, der sich ihrer — mehr oder weniger — bewußt wird, eine dreifache Wirkung haben:

1. Er wird zerstört: Während der Mensch mit derben Instinkten und unbedingtem Lebenswillen einfach tut, was ihm vorteilhaft ist, eine naive Sicherheit hat und die Reflexion nur als dienendes Werkzeug benutzt, soweit sie für seine Zwecke nützlich ist, gewinnt der reflektierende und zugleich redliche Mensch eine objektiv durch die Antinomien bedingte Unsicherheit. Er will etwas, aber nicht die Mittel, er strebt ein Ziel an, will aber nicht die Konsequenzen. Er will etwas, aber auch das Gegenteil. Er will allem gerecht werden und geht z. B. keinen Schritt im Erkennen mehr, da alles zweifelhaft, einseitig ausfallen würde. Je deutlicher überall die Antinomien auftauchen, desto mehr steigert sich die Unsicherheit zur Lähmung alles Handelns und Erkennens und Lebens.

2. Er drückt sich um die Antinomien herum: Er läßt die Gegensätze einfach unbemerkt nebeneinander, trotz einander gelten. Oder er stellt Erwägungen an, die auf einer inadäquaten Stufe die Gegensätze scheinbar vereinigen; er macht Kompromisse, bedient sich der Formel „sowohl — als auch", „weder das eine noch

das andere", neutralisiert die Gegensätze in einem Schein[1]). Oder schließlich und vor allem, er ignoriert jeweils die eine Seite des Gegensatzpaares in der notwendigen Borniertheit des Handelnden: „Der Handelnde ist immer gewissenlos." — Oder er gibt sich mit der Erkenntnis der Antinomien resigniert zufrieden, schöpft daraus Berechtigungen für alles, wird chaotisch, falls er nicht vital-egoistische Kräfte sich rücksichtslos entfalten läßt. Er drückt sich um die Erschütterungen, um die Prozesse der Verzweiflung und krisenhaften Umschmelzung mit dem schnellen Trost des „unvermeidlich" herum.

3. Er gewinnt Kraft. Wer die eine Seite ignoriert, hat Kraft trotz der Antinomie, er weicht aus. Es gibt aber auch Kraft durch die Antinomie. Das Medium der Reflexion, die unendliche Dialektik des Infragestellens wird redlich, und ohne sie willkürlich oder unwillkürlich zu beschränken, erfahren. Die konkrete Situation fordert Erfüllung, sie wird durch das Erleben des Antinomischen in der Entwicklung des Menschen vertieft. In immer neuen Versuchen formelloser lebendiger Synthese zu einem Entschluß, der keine ratio verleugnet, aber durch keine ratio genügend und allgemeingültig begründet ist, schreitet der Mensch, nie erstarrend, auf einem unendlichen Wege voran. Ein Einheitswille, ohne je die Einheit zu besitzen, entspringt aus der Antinomie für ihn als seine Lebenskraft. Diese Kraft wird immer nur neu in Erschütterungen erworben, indem zugleich für das Individuum eine Intention auf das Metaphysische, eine Berührung mit dem Unendlichen unobjektivierbar erlebt wird. Es ist diese Kraft immer ein Wagen, ein Versuchen, was der Mensch und die Welt sei, nie ein ruhiger Besitz, nicht auf Rezepte und Regeln zu bringen. Es ist das Leben des Geistes selbst. Die Synthese der Antinomien existiert nur als lebendiger Akt, unendlich und rätselhaft für den Lebendigen und unendlich auch für die Analyse, die der Betrachtende daran versucht. Die Synthese ist bloße Spielerei, wenn sie intellektuell in Formeln geschieht. Formeln können bestenfalls immer nur wieder hinzeigen auf die lebendigen Kräfte, die für jede Betrachtung undurchdringlich bleiben, nur als das Letzte umschrieben werden. Die bloß theoretische Betrachtung wird hier immer wieder ein Werkzeug, um sich herumzudrücken.

Bei vollständig und allseitig ausgebildeten Persönlichkeiten müßten alle Antinomien am deutlichsten, ihr Erlebtwerden am tiefsten sein. Jedoch scheint die Beobachtung der meisten Menschen

[1]) Z. B.: Wenn dem Menschen die Frage lebendig wird, ob er der Autorität eines Führers folgen oder autonom auf eigene Gefahr und Verantwortung existieren solle, so ist eine solche Scheinlösung die Formel: „Man wähle mit Freiheit seinen Führer".

zu lehren, daß die Antinomien häufig verschwunden sind. Man könnte glauben, sie existierten gar nicht. Das hat seinen Grund in dem Sichherumdrücken, in der Verarmung, Vereinseitigung, in der erworbenen Geradlinigkeit des Menschen. Die dabei unvermeidliche Abtötung macht sich aber in allerlei zunächst unbegreiflichen Nebenwirkungen, in Irrationalitäten des Seelischen geltend, die bei deutlichem und störendem Hervortreten Nervosität genannt werden.

Die Beobachtung scheint auch zu lehren, daß die großen Persönlichkeiten zu einer Harmonie kommen, daß die Antinomien bei ihnen lösbar sind. Doch auch das ist zur Hälfte eine Täuschung. Je näher der Betrachter der faktischen Existenz dieser Großen kommt, desto deutlicher sieht er, daß hier ein vehementer, von Verzweiflungen und Überwindungen durchsetzter, leidenschaftlicher, in aller Kraft von tiefstem Leid durchzogener Prozeß des Geistes war; nach außen gesetzt, für die anderen, wurde der Schein harmonischer Lösung gewonnen in den Ganzheiten von Kunstwerken, Dichtungen, philosophischen Systemen, religiösen Weltbildern und in dem Kunstwerk der harmonischen Persönlichkeiten, wie die Welt sie nachher sieht. Der Betrachter erbaut sich und genießt in Ruhe, was unendliches Leiden und Kämpfen war. Er täuscht sich. Die Schöpfung und Anschauung jener Ideenwelten ist kein Erwerb ruhigen Besitzes — damit geht die Idee verloren —, sondern Symbol und Utopie des ungewußten Zieles, auf das der Prozeß des Geistes in unendlichen, lebendigen Akten antinomischer Synthesen gerichtet ist.

Utopien haben das Gemeinsame, daß sie die antinomische Struktur des Daseins ignorieren. Es gibt zahllose Utopien: Utopien des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, der vernünftigen und edel veranlagten Menschennatur, des abgeschlossenen Wissens von der Welt, der vollkommenen Beherrschung aller Naturkräfte bis zur Beherrschung des Lebens (Abschaffung von Krankheit oder Tod, oder jedenfalls von Krankheit, so daß der Tod ein schmerzloses und erwünschtes Einschlafen nach Vollendung des Lebens wird) usw. Es ist möglich, daß solche Utopien das Antinomische zum Schein mit aufnehmen, aber sofort harmonisch lösen, d. h. das Antinomische eben ignorieren. Es ist die Utopie eine momentane Lösung im Schein, wie manches Kunstwerk, oder sie ist geglaubt, ein Wissen von dem, wie es recht und richtig wäre, wenn die Menschen nur wollten, und wenn nur noch einige Zeit vergangen wäre. Dieser Glaube an Utopien kann die Aktivität aufs höchste erregen, aber diese Aktivität ist unlebendig, geradlinig. Die Utopie als Gehäuse des Geistes tötet, weil das Antinomische vernichtet, die Entstehung des lebendigen Wachsens unterbunden ist. Der utopiengläubige

Mensch ist selbst ein toter, wenn auch betriebsamer Mensch; und wo er wirkt, zerstört er, da alles Lebendige nicht in die Utopie paßt „Wo er hindenkt, da wächst kein Gras mehr.“ Wo er handelt, da ist alles öde, starr oder anarchisch geworden. —

Unter den lebendigen, echten Stellungen zu den Antinomien gibt es solche, die einen Ausdruck in einem antinomischen Weltbild finden, vor allem auch im Religiösen. Wie überall geht auch hier der Weg dann schnell zur Erstarrung in festen Formen, die zwar ihre Herkunft in den tiefsinnigen Formeln noch zeigen, jedoch nun als religiöse Dogmen als endliche Gehäuse für den Menschen bestehen, der sich seiner antinomischen Situation noch gar nicht bewußt geworden ist. Von diesen antinomischen Weltdeutungen seien einige bezeichnet:

Gerade bei Menschen höchster Lebendigkeit und persönlicher Kraft werden die Antinomien als etwas Letztes genommen, nicht nur konstatiert, sondern verherrlicht und zur Welt an sich verabsolutiert. Sie erleben die Gegensätzlichkeit als Quelle ihrer Kraft und sagen Ja dazu. In frühen individualistischen Zeitaltern, in denen der Durchbruch der Individualität zuerst erfolgte und darum nur Riesenmenschen Individuen zu sein vermochten, tritt diese Weltanschauung auf. Joel[1]) hat eine Analogie in dem philosophischen Ausdruck der Vorsokratiker und der Renaissancephilosophen hierin gesehen. Die „kosmische Antithetik“ ist beiden eigen. Heraklit z. B. und Böhme „wollen beide das Leben und preisen darum den stachelnden Gegensatz, den Leben hervorbringenden Streit“. Heraklit nennt ihn den Vater aller Dinge, auch Böhme sagt: „Im Streit urständen alle Dinge; ohne den Streit wären alle Dinge ein Nichts und stünden still ohne Bewegnis.“

Das Antinomische wurde dann in irgendeiner Weise in fast alle Philosophien vom Charakter der Systeme aufgenommen. Zuletzt ist Hegel hierfür ein Beispiel, wie er das Negative zum Weltprinzip macht, wie er die Antinomien alle denkt, nicht lebt, sie denkend, nicht existierend löst und sie zuletzt durch die Totalität, das Absolute überbaut. So vermag er in die geschlossene Harmonie des Ganzen seines Systems die Zerrissenheit, die nihilistischen Bewegungen, alles Antinomische aufzunehmen. Er hat es gelegentlich mit einer hinreißenden Gewalt dargestellt, die etwa der Nietzsches nichts nachgibt.

Auch der größte Typus der Humanität, als unendlicher Entfaltung der Persönlichkeit zum Harmonischen hin, Goethe, sah das Antinomische als etwas Letztes; aber charakteristisch verabsolutiert er es nicht zur Welt, sondern gewahrt es als eine Seite des „Dämonischen“[2]) und brachte es in Beziehung zum Zufall, zur Willkür usw.

Vom lebendigen Menschen wird das Antinomische zwar nie überhaupt, aber immer wieder im konkreten Einzelnen irrational überwunden. Es wird immer wieder „Einheit“ erlebt, und gerade die stärksten Anti-

---

[1]) Joel, Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 80ff.

[2]) vgl. oben S. 194.

nomisten lehren in paradoxen Ausdrücken gern eine solche mystische oder lebendige Einheit. Heraklit lehrte Gott als Einheit von Tag und Nacht, von Sommer, Winter, Krieg und Frieden. Nicolaus von Cusa kennt das principium coincidentiae oppositorum. Unsere Erkenntnis kommt über die Gegensätze nicht fort, sofern sie sich nicht zu jener „Einfachheit der Anschauung erhebt, in welcher die Gegensätze zusammenfallen". Er will daher „das Unbegreifliche als unbegreiflich auffassen, in der Wissenschaft des Nichtwissens (docta ignorantia), durch Hinausgehen über die menschlichen Begriffe von der unzerstörlichen Wahrheit". Überall fallen die Gegensätze zusammen: „Das Kleinste koinzidiert mit dem Größten; die größte Erniedrigung mit der größten Erhöhung; der schmählichste Tod des Frommen mit dem Leben in der Glorie, wie uns das alles Christi Leben, Leiden und Kreuzestod zeigen." Gott ist die Koinzidenz aller Gegensätze. „Da wir im Endlichen, in allem, was anders ist als das absolut Größte, also im Anderssein erfahrungsgemäß nichts als Gegensätze wahrnehmen, so folgt, daß das absolut Größte über allen Gegensätzen, die Koinzidenz aller Gegensätze ist. Alle Gegensätze sind in ihm eine unterschiedslose Einheit, es ist die absolute Identität. Das absolut Größte ist daher in ihm auch das absolut Kleinste[1])."

Ähnlich sind auch sonst in der christlichen Welt die Formeln von Gott gewesen. Böhme lehrte, Gott sei die Einheit des Lichts und des Dunkeln, des Zorns und der Liebe, des Guten und des Bösen.

Zuletzt sei Hamann zitiert, der für das Prinzip der Koinzidenz der Gegensätze die natürliche Neigung aller Irrationalisten hatte[2]). Er schreibt: „Nichts scheint leichter als der Sprung von einem Extrem zum andern und nichts so schwer als ihre Vereinigung zu einem Mittel ... Diese Koinzidenz scheint mir immer der einzige zureichende Grund aller Widersprüche und der wahre Prozeß ihrer Auflösung und Schlichtung, aller Fehde der gesunden Vernunft und reinen Unvernunft ein Ende zu machen." An anderer Stelle spricht er von dem „principium coincidentiae oppositorum, welches ich ohne zu wissen warum? liebe und den principiis contradictionis et rationis sufficientis immer entgegengesetzt, weil ich letztere von meiner akademischen Jugend an nicht habe ausstehen können und ohne Manichäismus allenthalben Widersprüche in den Elementen der materiellen und intellektuellen Welt gefunden habe."

In vielen dieser Fälle liegt auf Grund eines zunächst antinomischen Weltbildes das Ziel in einer mystischen Einheit. Die Mystiker selbst sind reich an Formeln analoger Art. Die Einheit wird „geschaut" in einer spezifischen Erkenntnisart, in besonderer Erhebung erfahren. Ist die Mystik die beherrschende Lebensform geworden, so ist geradezu das Gegenteil der lebendigen, antinomischen Persönlichkeiten erreicht. Vor allen Antinomien gewinnt der Mensch Ruhe, indem er in mystische Erlebnisse flüchtet. Der religiöse Mensch kann aber der Möglichkeit nach das antinomische Weltbild in diesem

---

[1]) Die Stellen des Cusanus sind zitiert nach Gildemeister, Hamann, Bd. VI, S. 41—48.

[2]) An Herder 27. April 1781. Ausgabe von Roth 6, 181.

Dasein festhalten und in ihm existieren. Das Antinomische bleibt ihm überall zuletzt als Paradox. Das Paradox zu glauben, kann ihm religiöser Sinn werden in einer mehr oder weniger bewußten Ablehnung des Mystischen. Religiöse Vorstellungen enden ja selbstverständlich ebenso wie die Vorstellungen diesseitigen Erkennens, in Antinomien. Diese haben dem Skeptiker gedient, um leicht die Nichtigkeit aller dieser religiösen Vorstellungen auf rationalem Wege zu zeigen. Aber so wenig die Antinomien das Erkennen letzthin aufheben können, so wenig können die Antinomien des religiösen Vorstellens das religiöse Leben und Erfahren vernichten. Dieses besteht fort trotz der Antinomie, kann aber nun gerade in einer vehementen Steigerung diese Antinomien selbst bejahen, das Paradox als den Angelpunkt des Glaubens erfassen; ähnlich wie die individualistische Persönlichkeit enthusiastisch das antinomische Weltbild verherrlicht. Man kann das Wort: credo quia absurdum est, für die Formel dieser die Antinomie als Paradox in das Zentrum des Glaubens stellenden Religiosität halten. Zuletzt hat Kierkegaard das Wesen dieses Paradoxes, vielleicht zuerst von Grund aus, charakterisiert. Seine Darlegung sei wiedergegeben:

In der allseitig antinomischen Situation ist nur eines gewiß: die Existenz, die augenblickliche Existenz des Menschen. Dies Bewußtsein der Existenz geht dem Menschen gerade durch das Bewußtsein der antinomischen Situation auf. Im Gegensatz zum objektiven Denken von Problemen, Lösen von Widersprüchen, wie es am vorzüglichsten mathematische Erkenntnis leistet — weshalb nach Kierkegaard alle mathematische Erkenntnis für den Existierenden so gleichgültig ist — entwickelt sich ein Erlebnis des Ernstes der Existenz, ein Bewußtsein, wie alles auf das Sichverhalten, das Leben, das Sichentscheiden des Existierenden ankommt. Es ist die Leidenschaft des Existierenden im Gegensatz zum Dialektischen des nichtexistierenden, nichtlebenden Denkers, der am Schreibtisch denkt, was er nie getan und nie gelebt hat.

Das Erkennen selbst schon kann existierend und in Leidenschaft sein, und dann ist auch, weil alles reale Existieren an die Grenzsituation des Antinomischen stößt, sofort das Paradox da: „Denn das Paradox ist des Denkens Leidenschaft, und der Denker ohne Paradox ist wie der Liebende ohne Leidenschaft: ein mittelmäßiger Patron. Jeder Leidenschaft höchste Potenz ist aber, daß sie ihren eigenen Untergang will; und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, daß er den Anstoß will, obgleich der Anstoß auf die eine oder andere Weise sein Untergang werden muß. Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu entdecken, das es selbst nicht denken kann[1])." — „Die paradoxe Leidenschaft des Verstandes stößt also beständig gegen dieses Unbekannte an, das wohl da ist, aber eben unbekannt ist, und insofern nicht da ist. Weiter kommt der Verstand nicht ... Was

[1]) Kierkegaard 6, 34. (Zit. nach der bei E. Diederichs erschienenen Übersetzung der Werke Kierkegaards).



ist nun aber dieses Unbekannte?... Sagt man von ihm, daß es das Unbekannte sei, da man es nicht kennen könne, oder, könnte man es kennen, es nicht aussprechen könnte, so ist die Leidenschaft nicht zufriedengestellt, obschon so das Unbekannte richtig als Grenze aufgefaßt ist; aber die Grenze ist eben die Qual der Leidenschaft, wenn sie auch zugleich ihr Inzitament ist... Was ist also das Unbekannte? Es ist also die Grenze, zu der man beständig kommt, und als solche ist es... das Heterogene, das absolut Verschiedene. Das absolut Verschiedene ist aber das, wofür man keine Kennzeichen hat... Die absolute Verschiedenheit kann der Verstand auch nicht denken; denn absolut kann er nicht sich selbst negieren, er benützt vielmehr sich selbst dazu und denkt also die Verschiedenheit in sich selbst, wie er sie durch sich selbst denkt; und absolut kann er nicht über sich selbst hinausgehen und denkt daher nur die Erhabenheit über sich selbst, wie er sie durch sich selbst denkt. Wenn also das Unbekannte nicht bloß Grenze bleibt, so wird der eine Gedanke über das Verschiedene durch die mancherlei Gedanken über das Verschiedene verwirrt. Dann ist das Unbekannte in einer διασπορά, und der Verstand hat nach Belieben die Wahl unter dem, was ihm gerade zur Hand ist... (dem Ungeheuren, dem Lächerlichen usw.)"[1]).

Während die „objektive Wahrheit", die im Endlichen verharrt und die Totalität nie erreicht, ohne Widerspruch sein kann und gleichgültig ist, ist die „subjektive Wahrheit" die eigentliche Wahrheit, die des Existierenden, und findet ihren Ausdruck im Paradox: „Der Höhepunkt der Innerlichkeit eines existierenden Subjekts ist Leidenschaft, ihr entspricht die Wahrheit als ein Paradox; und daß die Wahrheit zum Paradox wird, beruht gerade auf ihrem Verhältnis zu einem existierenden Subjekt"[2]).

Ein Beispiel für die Wahrheit des Existierenden, die im Paradox gipfelt, ist in der Sphäre des Erkennens SOKRATES, der sagte: Ich weiß, daß ich nichts weiß. Er läßt etwa auch die Unsterblichkeit „objektiv problematisch dahingestellt sein: wenn es eine Unsterblichkeit gibt. Also war er... ein Zweifler? Keineswegs. Auf dieses „wenn" setzt er sein ganzes Leben ein, wagt er zu sterben, und hat mit der Leidenschaft der Unendlichkeit sein ganzes Leben so eingerichtet, daß es als annehmbar befunden werde — wenn es eine Unsterblichkeit gibt... Dagegen die, welche drei Beweise haben, richten ihr Leben gar nicht danach ein... Das „bißchen" Ungewißheit half SOKRATES, weil er selbst mit der Leidenschaft der Unendlichkeit nachhalf... Die sokratische Unwissenheit war so der mit der ganzen Leidenschaft der Innerlichkeit festgehaltene Ausdruck dafür, daß sich die ewige Wahrheit zu einem Existierenden verhält und ihm deshalb, solange er existiert, ein Paradox bleiben muß. Und doch ist vielleicht in der sokratischen Unwissenheit bei SOKRATES mehr Wahrheit als in der objektiven Wahrheit des ganzen Systems, die mit den Forderungen der Zeit kokettiert und sich nach Privatdozenten richtet"[3]).

Als das „im strengsten Sinn Religiöse" erkennt KIERKEGAARD, „daß man auf das Paradox aufmerksam wird und es in jedem Augenblick festhält, indem man gerade am allermeisten eine Erklärung fürchtet, die das Paradox entfernt. Denn das Paradox ist keine vorübergehende Form vom Verhältnis des im strengsten Sinne Religiösen zum Existierenden, sondern wesentlich

---

[1]) l. c. 6, 40ff. [2]) 6, 274. [3]) 6, 277.

dadurch bedingt, daß er ein Existierender ist, so daß die Erklärung, die das Paradox entfernt, zugleich den Existierenden phantastisch in ein phantastisches Etwas verwandelt, das weder der Zeit noch der Ewigkeit angehört; aber ein solches Etwas ist kein Mensch"[1]).

Als ein solches Paradox erfaßt KIERKEGAARD das Christentum. Es ist das Paradox, daß Gott in der Zeit ist, daß eine zeitliche, historische Erscheinung ewige Bedeutung hat, daß im Glauben an dieses Paradox, an Jesus (für den Ungläubigen ein Ärgernis und eine Torheit) die Rettung liegt. Es ist dem Christen „eine Seligkeit, in der äußersten Not der Existenz zu diesem Geheimnis, ohne es zu verstehen, nur ein Verhältnis des Glaubens zu haben". Das Christentum will gar nicht verstanden werden. Es hat sich als Paradox verkündigt, um vom Irrweg der Objektivität zurückzuhalten. Es will bloß für den Existierenden da sein und wesentlich für in Glaubensinnerlichkeit Existierende. Diese Innerlichkeit kann nicht bestimmter ausgesprochen werden, als wenn man sagt: Das Christentum ist das Absurde, das mit der Leidenschaft der Unendlichkeit festgehalten wird. Das Maximum des Verständnisses für das Christentum ist, zu verstehen, daß es nicht verstanden werden kann[2]).

II. Leiden.

Das Gemeinsame aller Grenzsituationen ist, daß sie Leiden bedingen; das Gemeinsame ist aber auch, daß sie die Kräfte zur Entfaltung bringen, die mit der Lust des Daseins, des Sinns, des Wachsens einhergehen. Das Leiden ist nicht eine Grenzsituation unter anderen, sondern alle werden unter dem subjektiven Gesichtspunkt zu Leiden. Lust und Leid sind unvermeidlich aneinander gekettet. Beide sind etwas Letztes, Überwältigendes, Unüberwindbares, unserer Situation Wesenshaftes. Als Leiden erfassen wir immer nur die eine Seite, wir zählen das Wertnegative auf. Es ließe sich vielleicht auch eine Schilderung des Wertpositiven, der Freude, der Erhebungen, des Sinns versuchen. Doch besteht ein Unterschied: Für die Betrachtung, die passiv zusieht, ist die antinomische Grenzsituation, sofern sie auf das Ganze des Daseins geht, doch wieder das Letzte; während das Positive dem aktiven Leben gehört, das es vermag, zu werten, etwas wichtig zu finden, das eine dem anderen vorzuziehen, Wertrangordnung zu erfahren und zu schaffen, die Kräfte der Ideen zu entwickeln und aus der antinomischen Situation in unendlicher Synthese voranzuschreiten. Der Reflexion bleibt das Antinomische und damit das Leiden etwas Letztes, dem Leben nicht. Aber keine betrachtende Reflexion — die so gut das Elend des Daseins zeigen kann — kann ebenso auch zum Wertpositiven führen, als nur durch Appell an das Leben.

---

[1]) S. 258.
[2]) S. 258.

Man vergegenwärtige sich z. B.: In der Natur trotz aller „Stimmung" des Zuschauers der fortwährende unbarmherzige Kampf alles Lebendigen, das Vernichten bei allem Wachsen. — Die rasenden körperlichen Schmerzen, die immer wieder ertragen werden müssen. — Des Liebsten beraubt werden. — Die liebsten Menschen bei eigener Ohnmacht gequält und vernichtet sehen. — Den Untergang einer Kultur, der Kultur überhaupt mit Bewußtsein erleben. — Das Wollen und nicht Können (Veranlagung, Armut, Krankheit). — Jemand, der geisteskrank wird und es merkt. — Die Angst vor dem Tode. — Die Verzweiflung in unausweichbarer Schuld. — Die nihilistische Erfahrung der Sinnlosigkeit im Zufall — usw.

Reaktionen.

Der Gegensatz von Lust und Leid, von Wert und Unwert kann verabsolutiert werden, und zwar so, daß die eine Seite für das Überwiegende gehalten wird. Dann entstehen Pessimismus und Optimismus, die sich als Gegensätze gegenseitig bedingen und erwecken. Man könnte sie definieren als Verabsolutierung des Wertakzentcharakters überhaupt. Der Verabsolutierung des Wertakzents steht als wesensverschieden die Verabsolutierung einer Wertrangordnung entgegen. Diese führt zur Entwicklung feinsten Wertempfindens, zum Erfassen der Niveauunterschiede, zu einer außerordentlichen Differenzierung der Werte. Jene dagegen läßt alle Wertrangordnung leicht in dem allgemeinen Gegensatz des Guten und Schlechten überhaupt untergehen. Einer mitleidlosen Gleichgültigkeit gegen das Negative beim aristokratischen Menschen, der Wertrangordnungen verabsolutiert, tritt aber hier ein feines Empfinden für das Übel jeglicher Art oder für das Positive in jeder Gestalt und jeder Verkümmerung gegenüber.

Als Formeln treten Optimismus und Pessimismus auf, indem der eine sagt: Diese ist die beste aller möglichen Welten, alles Übel dient einem Guten, und indem der andere entgegnet: Die Summe der Lust ist in der Welt so viel geringer als die Summe der Unlust, daß es besser wäre, die Welt wäre gar nicht.

Eine andere Reaktion empfindet beide Stellungen als Sackgassen. Den Wertgegensatz vermag dieser Mensch nicht zu verabsolutieren, als bloß im konkreten einzelnen Tun und dem Entweder—Oder, das hier dem Leben entgegentritt. Von der Welt im ganzen vermag er so etwas nicht zu sagen. Das Leben wird doch erst zeigen, was die Welt ist, und die Welt ist nie fertig. Was sie ist, so empfindet er, hängt auch von mir ab. Sie ist überhaupt nicht, sondern sie wird. Und wenn ich schon von der Welt als Ganzem reden soll, so ist jeden-

falls der Wertgegensatz nur relativ auf das Subjekt in der Subjekt-Objektspaltung und hierüber hinaus nicht da. Die Welt als Ganzes ist weder wertpositiv noch wertnegativ, ich weiß nicht, was sie ist, kann jedenfalls die Kategorien für das Objekt in der Objektspaltung nicht auf das Ganze des Daseins anwenden, ohne mich des Lebens zu berauben, weil ich damit für mich alles still stelle und endgültig mache.

Die Stimmung des Optimisten ist so, daß er für die Werte die Unwerte in Kauf nehmen will, wenn er sie nicht beseitigen kann, und so, daß er ihre Bedeutung verkleinert, überall etwas Gutes herauszufinden sucht. Die Stimmung des Pessimisten ist so, daß ihm eine einzige Qual nicht durch alle Werte aufgewogen werden kann, und daß er lieber nicht wäre. Dem Lebendigen aber erscheint der Optimist ein harmonisierender Schwätzer und Leichtzufriedener, der Pessimist als ein müder, unlebendiger Klagender, der bloß betrachten und leiden, nicht leben kann; beide aber als festgerannt in Sackgassen, weil sie ein Einzelnes zum Ganzen verabsolutieren.

Jede Schilderung des Leidens ist ihrer Art nach schon bestimmt durch die Stellung zum Leiden, ob pessimistisch oder harmonisierend. Schon welche Leiden man in den Vordergrund schiebt, ist charakteristisch. Buddha z. B. kann genießen und sich freuen, und er würde das Leben lieben, wenn es nicht vergänglich wäre: Der Tod ist das Furchtbare. Für Schopenhauer ist das Leben selbst schon überwiegend schmerzlich, er zeigt Unfähigkeit zur Freude, zum Positiven des Lebens, er kann nicht leben, wird fast kläglich und liebt den Tod. Einige Schilderungen des Leidens mögen zur Veranschaulichung dienen:

Pascal: „Der beschränkteste Geist vermag einzusehen, daß es auf Erden für uns keine wahrhaft dauernde Befriedigung gibt; daß alle unsere Freuden eitel Vergänglichkeit, unsere Leiden dagegen Unendlichkeit..." „Alle Menschen wünschen glücklich zu sein ... alle klagen ... die Gegenwart befriedigt uns nie, wir folgen den Lockungen der Hoffnung, und sie führt uns von Unglück zu Unglück bis zum Tode... Sonderbarerweise existiert nichts in der Natur, was nicht schon den Endzweck und das Glück des Menschen ausgemacht hätte, Sterne, Insekten, Krankheiten, Kriege, Laster, Verbrechen usw. Seit er das wahre Glück verloren, kann ihm alles als solches erscheinen, selbst seine eigene Vernichtung ... hat jemand nur einen Teil, so macht das, was ihm fehlt, mehr Kummer als das, was er hat, Genuß..., wir bereiten uns stets vor zu leben und leben nie... Der Instinkt lehrt uns, daß wir unser Glück in uns suchen müssen. Unsere Leidenschaften treiben uns nach außen. Dem Wort der Philosophen: „Greift in euer Inneres, da findet ihr das Glück", ist nicht zu glauben. Der Stoiker ist lächerlich: Er will die Leidenschaft in sich abstreifen und Gott werden, wie andere umgekehrt der Vernunft entsagen und Tiere werden wollen... Das Glück suchen wir und finden nur Elend... Man entdeckt im Menschen

Größe und Elend." „Kurz der Mensch weiß, daß er elend ist." „Welch eine Chimäre ist der Mensch! Welch ein Chaos, welch ein Sklave des Widerspruchs! . . . ein unbegreifliches Unding!" —

Schopenhauer: Alles Leben ist Leiden. Ein beständiges Streben ohne Ziel, ohne Rast; es ist aus Bedürftigkeit, Mangel, Schmerz entsprungen; bei Sättigung tritt sofort Langeweile ein. Das Leben ist ein Kampf um das Dasein; wenn aber das Dasein da ist, so ist nichts damit anzufangen. Unsere Wünsche sind grenzenlos, jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Gibt das Leben etwas, so war es, um zu nehmen. Das Glück liegt stets in der Zukunft oder in der Vergangenheit. Der Wille zum Leben ist ein Streben, das sich selbst vereiteln muß . . . Alle Befriedigung ist bloße Negativität. Der Schmerz allein ist Posivität. Große Freude ist nur denkbar als Folge großer vorhergegangener Not. Alles, was uns umgibt, trägt die Spur des Leidens. Die Welt ist eine Hölle; homo homini lupus. Der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. Die Welt ist schön zu sehen, aber nicht zu sein.

Pessimismus und Optimismus und die beide ablehnende Lebendigkeit sind sehr allgemeine abstrakte Typen. Sie gewinnen konkretere Gestalt in einer Reihe von einzelnen Reaktionen auf das Leiden, die nun zu charakterisieren sind. Es gibt zunächst Reaktionen, die sich so verhalten, als ob das Leiden nichts Endgültiges, etwas ganz Vermeidbares wäre. Man drückt sich darum herum, das Leiden als etwas Letztes aufzufassen, besonders solange man selbst nicht vital von ihm sich betroffen fühlt:

Man weicht dem Leiden aus: bei sich, indem man Fakta nicht auffaßt, nicht verarbeitet, nicht durcherlebt; indem man seinen Horizont eng hält: bei anderen, indem man sich fernhält, sich rechtzeitig zurückzieht, wo das Leiden unheilbar wird.

Man ist tätig und denkt nicht an mögliches Leiden oder rettet sich aus dem Leiden durch Tätigkeit — sofern es nicht die vitalen Kräfte lähmt. Man borniert sich auch hier künstlich, instinktiv. Die Tätigkeit selbst kann unter solchen Umständen nur eine dem Sinn und der Meinung nach endliche, wesentlich technische sein; würde sie ideenhaft, von universalem Charakter, ließe sich das Erlebnis des Leidens nicht fernhalten und nicht verdrängen. Das gelingt nur bei endlichem Tun, nicht beim Schaffen.

Man bekämpft das Leiden unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß es vermeidbar, und daß es aufhebbar ist. In vielen Fällen kleinen Leidens hat man Erfolg. Und von da her bilden sich Gedanken — zumal in primitiven Stufen des Geistes —, auch den anscheinend unvermeidlichen Leiden: Tod, Krankheit usw. beizukommen. Ohne Bewußtsein der Antinomien und der Grenzen werden metaphysisch-mythische Weltbilder zu magischem Handeln benutzt.

Der Mensch demütigt sich vor Göttern, befragt Orakel, nimmt allerhand Opfer vor. Gedanken, das Leid diene zur Strafe, zur Zucht, zur Prüfung, machen aus dem Leiden ein bloßes Mittel, nichts Endgültiges. Durch bestimmte Lebensweisen, durch vorgeschriebenes Verhalten kann man es fortbringen. Und was so nicht fortgebracht werden kann, wird verschwinden, wenn man nur wartet, nachdem es seine gute Wirkung getan hat. Ähnlich ist wohl der heutige Gedanke, der statt der Zwecke Gottes biologische Zwecke als das Übergeordnete ansieht, und das Leiden als biologisch zweckmäßig zu begreifen, zu verteidigen, zu bejahen, in Abhängigkeit zu bringen sucht, wobei man den Hintergedanken hat, das Leiden sei der Potenz nach ganz abzuschaffen, wenn der Mensch erst sein biologisches Wissen so vertieft hat, daß er die Situationen, in denen das biologisch zweckmäßige Leiden entsteht, meiden kann.

Schließlich bejaht man das Leiden, sofern es nicht jedem gleichmäßig zuteil wird, indem man es in ein Gutes umformt: und zwar im Ressentiment, das das eigene Leid, die eigene Unwertigkeit in ein Gutes umdeutet; oder in der Rechtfertigung eigenen Glücks, wobei das Leid anderer diesen als rechtmäßig zukommend — wegen Schuld, Minderwertigkeit usw. — angesehen wird. —

Das Leiden gewinnt für den Menschen als Situation einen neuen Charakter, wenn es als Letztes, als Grenze, als Unabwendbares begriffen wird. Das Leiden ist nichts Einzelnes mehr, sondern gehört zur Totalität. Nun reagiert der Mensch:

1. Resigniert: Das heißt eigentlich keine Stellung haben, sich für unfähig erkennen, die Situation zu verarbeiten. Alle Antworten auf Fragen nach Zweck, Sinn und Recht des Leidens werden als unmöglich, das Handeln zur Befreiung vom Leiden als hoffnungslos erkannt. Mit Hiob bleibt nur der Ausruf: Wer kann dem allgewaltigen Gott Fragen stellen! Die Resignation des Nichtbegreifens hat aber ganz verschiedene weitere Entwicklungsmöglichkeiten: Der Mensch begreift nicht, aber „glaubt“ und handelt im Konkreten; hier ist die Resignation nur bezüglich der Formeln und des Wissens vorhanden, sonst ist es gerade die positivste, kräftigste Gestalt. Oder der Mensch beschränkt sich auf die Genüsse des Lebens. Wenn auch alles eitel ist (das ist der Trost des Prediger Salomonis), so kann man doch essen und trinken und Freuden auf Erden haben. Dieses Leben hat der Prediger gern: Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe. Auf jeden Sinn, jedes Telos wird verzichtet.

2. Weltflüchtig: Da das Dasein besser nicht wäre, ist der vollkommene apathische Gleichmut, das Aufgeben jeglichen Leidens und jeglicher Freude, schließlich das Nichts zu erstreben. Das Indi-

viduum kommt, sofern es Kraft hat und nur an sich denkt, zum Selbstmord. Als Weltanschauung bezieht sich aber die Gesinnung auf das Dasein überhaupt. Welt und Leid sind untrennbar verbunden. Daher kann nur das Aufhören der Welt erlösen. Es wird eine Lehre entwickelt, die alle Menschen dahin führen soll. Das kann ganz areligiös und atheistisch gemeint sein. Es brauchen keine moralischen und religiösen Kräfte dabei zu wirken. Es ist die Erlösung im Nichtsein, ohne Haß und ohne Liebe zu Leben und Welt.

3. Heroisch: Der Mensch stellt sich im Leiden auf sich selbst als Individuum, steigert sich zu seinem persönlichen Sinn. Er kommt zum Bewußtsein seines Selbst durch das Leiden. Er weicht ihm nicht aus, sondern nimmt es trotzig auf sich. Er sieht es und erträgt es, bis er untergeht. Er bejaht nicht das Dasein, von dem er Endgültiges nicht weiß, sondern sein Dasein und seinen Sinn. Er steht einsam in der Wüste und fühlt von sich Leben und Kraft ausgehen, gerade wenn das Leiden zum äußersten kommt.

4. Religiös-metaphysisch: Die Kraft des Heroischen, die Weltindifferenz des zum Nichts Drängenden, der fraglose Glaube eines Typus der Resignation finden sich zusammen in dem seltenen Erleben und der Gestaltung des Lebens, die auf einer erfahrenen Beziehung zum Absoluten beruhen, dem gegenüber sich der Mensch nicht mehr einsam fühlt, wie der Heros, sich aber doch voller Verantwortung auf sich gewiesen sieht wie dieser. Das Leiden wird, wie in den anderen Fällen, als Endgültiges, Unvermeidliches, dem Leben und der Welt Wesentliches erfaßt; aber es tritt im Menschen in der Erschütterung ein an sich gar nicht zu beschreibendes Erleben ein, das sich in unmittelbaren Ausdrücken der Gottesgewißheit und ferner in Gedankenbildungen zum Ausdruck bringt, die wörtlich genommen, wie alle Gedanken, eine „endliche" übersinnliche Welt mit einer Rechtfertigung des Leidens aufbauen, die aber in ihrem Ursprung unmittelbare paradoxe Projektionen von mystischen Erlebnissen sein müssen, welche genetisch aus der Leidenssituation an der Grenze des Wissens, Wollens und Könnens entspringen. Es sind Erfahrungen einer Erhebung, Vertiefung, Sinnbereicherung im Leiden, die sich etwa äußern:

1. in der Verbundenheit mit Gott: z. B. Psalm 73: „Wenn ich dich nur habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil."

2. in dem Gedanken eines Leidens in der Gottheit selbst. Gott ist im Leide gegenwärtig, er leidet mit.

Solche Gedanken, zunächst vielleicht unverbindlicher, naiver Ausdruck des Erlebens, werden aus rationalem Bedürfnis ausgebaut zu einem meta-

physischen Weltbild, das lehrt, woher das Leiden kommt, welchen Sinn es hat, wozu es führt, wie es vergeht. Solche „Rechtfertigung" des Leidens nennt man seit Leibniz „Theodicee". In solchen Theodiceen schafft sich das Erleben der Grenzsituationen ein festes Gehäuse, das rückwärts alsbald das Erleben in festen Bahnen hält, für die Folgenden Selbstverständlichkeit ist und schnell umschlägt in eine neue Art des Erlebens von Endlichkeiten.

An solchen Theodiceen gibt es die areligiösen, einer biologischen Rechtfertigung (modern), einer Auflösung in das harmonische Weltall, in dem das Leiden etwas an seiner Stelle für die Harmonie Nötiges ist (Stoa), der Auffassung des Leidens als Strafe und Zucht. — Alle solche Theodiceen, die das Motiv in der Welt selbst suchen, werden fortdauernd durch die Erfahrung widerlegt: durch die Dysteleologie in der biologischen Welt, das Nichtsehenkönnen der Harmonie, auch wenn man von allen kleinen Wünschen des Menschen absieht, die Inadäquatheit von Strafe und Schuld im Einzelschicksal — alles spricht immer dagegen und wiederholt nur die Grenzsituation zu neuem Erleben. Nur eine metaphysische, niemals erfahrungsmäßig nachprüfbare Selbstverständlichkeit kann eine Rechtfertigung geben, die vor Kritik standhält. Max Weber erkennt nur drei solcher Theodiceen als konsequent an: den zarathustraischen Dualismus, die indische Karmanlehre und die Prädestinationslehre:

1. Zarathustra verlegt den Gegensatz des Guten und Üblen in die metaphysische Grundstruktur der Welt selbst. Zwei Kräfte, die gute und die böse Kraft (zugleich als rein und unrein, hell und dunkel und in anderen Wertgegensätzen gefaßt), liegen miteinander im Kampf. Schauplatz des Kampfes ist auch der Mensch. Das Leiden ist nicht gerechtfertigt, sondern zu bekämpfen. Der Mensch soll der guten Kraft beistehen. Diese Projektion des Wertnegativen in das Absolute (fortgesetzt in der christlichen Gnosis, den Manichäern, dann in untergeordneten christlichen Vorstellungen des Mittelalters, in Hölle und Paradies, Teufel und Gott) kann zu immer neuem religiösen Erleben führen: zu einem Absoluten, zu Gott wird immer wieder Beziehung gewonnen, das Leid war nicht Gott zuzuschreiben, Gott war gerechtfertigt.

2. Die indische Karmanlehre: Das „Rad der Wiedergeburten" treibt den Menschen von Existenz zu Existenz. In jeder Wiedergeburt hat er abzubüßen, was an Karman, Schuld im weitesten Sinne, aufgehäuft ist. Er steigt und sinkt in Wiedergeburten je nach seiner Lebensführung. Leiden ist naturgesetzliche Abzahlung des Begangenen. Dem Leiden ist zu entrinnen, nur indem man dem Rade der Wiedergeburten entrinnt: durch unterscheidendes Wissen (wofür die Erfahrungsgrundlage das innere Zuschauen dem Ablauf des seelischen Geschehens gegenüber ist), durch Askese, durch Abtöten und Absterben aller Triebe (Erfahrung: Schlaf, Gleichmut). Es besteht nur Interesse für die eigene Seele, keine Beziehung zu Gott; Götter sind auch nur Existenzformen im Rade der Wiedergeburten.

3. Die Prädestinationslehre protestantischer Sekten: Der unerforschliche Ratschluß des deus absconditus ist das Letzte. Wir können den Sinn nicht begreifen. Wir sind Werkzeug Gottes. Niemand weiß, wozu er bestimmt ist. Die Aufgabe des Tages ist zu erfüllen, Gott in der Welt zu verherrlichen, ohne an der Welt zu hängen. Die Lehre ist religiös: Im Zentrum des Sinnes steht Gott.

Jedesmal, wenn wir ein rationales Weltbild mit einer Theodicee entwickelt sehen, empfinden wir schon die Erstarrung zu Lehren, die selbst endlichen Charakter tragen, und die Grenzsituationen für diejenigen, die darin als in Selbstverständlichkeiten aufwachsen, gar nicht mehr klar zur Entwicklung gedeihen lassen. So erfolgt der Umschlag auch bald noch eine Stufe tiefer: Die Befreiung von Leiden wird magisches Ziel, wird errechenbar, erwerbbar — wenigstens bis zu einem gewissen Grade. In der Zukunft liegen Zustände von aufgehobenem oder vermindertem Leid: messianisches Reich, Paradies, neue Wiedergeburt, Nirvana. Die Grenzsituation des Leidenmüssens ist keine endgültige mehr. Der Sinn wird bloß Befreiung vom Leiden. Die Gesinnung ist klare Verneinung des Leidens. Statt religiösmystischen Erlebens tritt dogmatisches Wissen und eine Summe von selbstverständlich empfundenen Regeln der Lebensführung. —

Ursprünglich der Grenzsituation gegenüber wird das Leid als Quelle des Religiösen, das Religiöse als etwas Positives, Wertvolles, Sinngebendes erlebt; wobei aller Sinn und Wert nicht im formulierten Gedanken zum Ausdruck kommt, und wobei aller Ausdruck notwendig paradox sein und bleiben muß.

Wenn dieses religiöse Erlebnis, als wertvolles Sinnerlebnis, als Gipfel des Daseins erfahren wird, so wird das Leiden weder verneint noch bejaht, sondern „überwunden", d. h. nicht aufgehoben, sondern seiner Isoliertheit und Beziehungslosigkeit beraubt. Und es wird unvermeidlich erkannt, daß das Leiden Voraussetzung solchen Erlebens ist. So tritt die paradoxe Situation ein: daß das Leiden überwunden und doch gewollt wird. Der Religiöse wünscht Leiden, nicht um sich etwa am Leiden zu freuen, nicht weil er sein Leiden bejaht, sondern um zum religiösen Erleben zu kommen. Er will nicht leiden und will es doch.

Das Leiden wird sonst als asketisches Mittel gewollt zu magischen Zwecken, als Mittel Verdienste anzuhäufen, als Mittel, in körperlich-physiologische Zustände zu geraten, die mystische Erlebnisse mit sich bringen. Hier dagegen wird Leiden gewünscht als etwas, das in verständlicher Genese immer wieder aus der absoluten Grenzsituation zum Erfassen des Absoluten, zum Religiösen führt. Nicht ein Zustand, sondern Lebensgesinnung und Lebensführung wird gesucht.

Es liegt auf der Hand, daß hier, wie bei allen paradoxen Situationen, die Grenzen haarscharf sind, und daß fortwährend ein Umschlag zu bloßer Zustandstechnik, zu Wollust am Leiden, zu magischen Zwecken stattfindet. Schon im Wunsche des Leidens liegt fast unvermeidlich eine Unechtheit, wie in den Gebeten der Mystiker um Krankheit und Leiden.

Jede formulierte Lehre vom Ganzen wird Gehäuse, beraubt des originalen Erlebens der Grenzsituationen und unterbindet die Entstehung der Kräfte, die bewegend den Sinn des Daseins in der Zukunft in selbstgewollter Erfahrung suchen, um an deren Stelle die Ruhe einer durchschauten und vollkommenen, die Seele befriedigenden Welt ewig gegenwärtigen Sinnes zu setzen.

Spricht sich dagegen der Mensch aus, der Leben, Prozeß, Sinn in seiner Aktivität bejaht, dem die Welt nicht ist, sondern wird, der kein absolutes Werturteil über das Dasein gestattet, da dieses un-

erkennbar ist, dann aber auch noch von ihm selbst mit gestaltet wird, so wird keine formulierte, systematische Lehre entstehen, sondern ein fortwährendes Aufregen, Erschüttern, Appellieren an die eigenen Lebenskräfte und die des anderen. Wir kennen zwei Persönlichkeiten, die beide diesem lebendigen Typus entsprechen, aber so entgegengesetzt sind, daß der eine das Leiden, der andere die Lust für das Letzte erklärt: Kierkegaard und Nietzsche. Beide appellieren an den lebendigen Prozeß im Menschen, die Verantwortung des Einzelnen, den tiefsten individualistischen Ernst in der Ehrlichkeit und Redlichkeit gegen alles in sich. Die „innere Umkehr", das Unausdrückbare des Entscheidens und Wählens in den jeweils tiefsten Schichten des Ich ist das Wesentliche, das jeder einzelne selbst schaffend erfahren muß, das keine Lehre vermitteln kann. Beide entwickeln aber, da die Gefahr der Selbsttäuschungen hier die größte wird, und die Wahrhaftigkeit, die Ehrlichkeit, die Echtheit entscheidende Kategorien werden, eine unendlich verwickelte verstehende Psychologie. Denn in die Lehre geht nur das Medium unseres Lebens, nicht das Wesentliche ein. Dieses Medium ist das Psychologische, seine unendliche Dialektik. Mit einer psychologischen Lehre wird ein Werkzeug in die Hand gegeben, der verantwortlichen Sphäre des Innern immer näher zu kommen, das Bewußtsein der Verantwortung und der Gefahr der Selbsttäuschungen, den Sinn für Wahrhaftigkeit wirksam werden zu lassen. Die Gehäuse fester Lehren breiten auch über die Seele einen Schleier. Das Leben, das Unendliche gedeiht nur im Medium einer unendlichen Psychologie. Man könnte das eine psychologische Weltanschauung nennen, wenn nicht gerade das Psychologische, das allein in objektiven, allgemeingültigen Formen mitteilbar wird, zugleich als das Unwesentliche angesehen würde.

Kierkegaard unterscheidet die Welt des Glücks und Unglücks (das hier bloß als von außen kommend, als zufällig und einzeln, als unnötig und vermeidbar angesehen wird) von der Welt des Leidens (das als total und wesentlich erkannt ist). Während der unmittelbare Mensch vom Unglück unwillkürlich wegsieht, wenn es ihn nicht trifft, und ratlos verzweifelt, wenn es ihn erreicht, hat der innerliche, religiöse Mensch — der sich der Grenzsituation bewußt geworden und der unendlichen Dialektik anheimgefallen ist — das Leiden beständig bei sich. Er verlangt in demselben Sinn nach Leiden, wie der Unmittelbare nach Glück verlangt. Der Religiöse kann sich mißverstehen, wenn er z. B. „Gott bittet, daß er in so großen Leiden wie Abraham versucht werde. Die Bitte darum ist das Überschäumen einer Religiosität. Das Mißverständnis liegt darin, daß der Religiöse gleichwohl Leiden als etwas von außen Kommendes versteht." Die Reaktion ist eine fortdauernde Unsicherheit, in der das Verhältnis zum Absoluten erlebt wird. Die Situation ist endgültig paradox: Sicher werden, heißt Aufhören des Leidens und damit Aufhören der Religion. Diese Aus-

wege zur Sicherheit liegen immer ganz nahe: die Gewißheit des religiös Erweckten, die Spekulation, die evidente Dogmen entwickelt und besitzt. Jede Erlösung als vollendete ist ein solcher Ausweg aus dem Leiden, der mit dem Erlebnis der Grenzsituation auch Religion in Kierkegaards Sinn und den Lebensprozeß aufhebt. In der religiösen Sphäre, solange sie bewahrt wird, glaubt der Mensch, daß gerade im Leiden das Leben sei, wie der Unmittelbare Glauben ans Glück hat. Es gilt gar nicht ins Leiden zu kommen, sondern zu entdecken, daß man darin ist. Der Religiöse begreift „das Geheimnis des Leidens als die Form des höchsten Lebens". Es gibt keine Möglichkeit über das Leiden fortzukommen. Wäre ein Existierender, d. h. ein zugleich endlicher und unendlicher, in der Zeit lebender Mensch imstande sich durch Wissen davon, daß dieses Leiden das Verhältnis zum Absoluten bedeute, über das Leiden zu erheben, so wäre er auch imstande, sich selbst aus einem zeitlich Existierenden zu einem Ewigen zu machen. Das Individuum kann nicht zu derselben Zeit, wo es religiös leidet, in Freude über die Bedeutung dieses Leidens, über das Leiden hinaus sein. Es ist also ein Mißverständnis des Religiösen, wenn man es als vollendete Erlösung und Befreiung versteht, etwa so: „Von außen kommt ein Unglück und zerschlägt des Menschen Herz, da nimmt das Gottesverhältnis seinen Anfang, und dann, so nach nnd nach, wird der Religiöse schon wieder glücklich."

Nietzsche leugnet nicht das Leiden, leugnet nicht dessen Bedeutung, leugnet nicht, daß der große Mensch unendlich leiden muß, um zu werden, aber ihm ist das Leiden nicht das Letzte, sondern das, was immer umgesetzt werden soll in Lebenskraft, und diese ist höchste Lust. Er legt den Akzent auf diesen Lebensprozeß des inneren Menschen, der ihm ganz selbständig ohne Beziehung zu einem Metaphysischen oder zu Gott verläuft. Das Letzte als Ausdruck der Kraft des Lebens ist die Lust.

„Weh spricht: vergeh,
Doch alle Lust will Ewigkeit,
Will tiefe, tiefe Ewigkeit."

Vom Standpunkt Kierkegaards ist Nietzsche areligiös. Vom Standpunkt Nietzsches ist Kierkegaard lebensfeindlich. Jedenfalls bekennt sich Kierkegaard als Christ, Nietzsche als Antichrist.

III. Einzelne Grenzsituationen.

Das Allgemeine der Grenzsituationen, das bisher charakterisiert wurde, kehrt in jeder einzelnen Grenzsituation wieder. Diese einzeln zu schildern, ist unentbehrlich, um, soweit es ohne Kasuistik geht, zu größerer Konkretheit zu kommen. In jedem der Fälle: Kampf, Tod, Zufall, Schuld liegt eine Antinomie zugrunde. Kampf und gegenseitige Hilfe, Leben und Tod, Zufall und Sinn, Schuld und Entsündigungsbewußtsein sind aneinander gebunden, das eine existiert nicht ohne das andere. Aber immer ist in der empirischen Welt die äußerste Grenze, das Letzte die wertnegative Seite, während in einem metaphysischen Bewußtsein sich das Verhältnis umkehren kann. Alle gegenseitige Hilfe ist für ein empi-

risches Weltbild nur Grundlage für die Bildung der Einheiten, die im Kampfe miteinander stehen; alle Sinnzusammenhänge sind zuletzt durch den Zufall begrenzt, alles Leben vom Tode, alle Entsündigung von immer neuer Schuld, solange der Mensch existiert. Die einzelnen Situationen sind jetzt zu entwickeln:

Kampf.

Der Kampf ist eine Grundform aller Existenz. Alles was existiert braucht Platz und materielle Bedingungen; beide nimmt es anderen möglichen Existenzen fort. Im Biologischen besteht der Kampf ums Dasein passiv — in scheinbarer Ruhe bestehender Kraftverhältnisse — und aktiv um Wachstum, Mehrwerden, Macht. Ohne solchen Kampf gibt es, wenn die Situation auch noch so verdeckt ist, nicht die materiellen Bedingungen der Existenz, auch nicht beim Menschen, bei dem der Kampf oft vom Individuum auf Gruppen, Klassen usw. abgeschoben und dem Einzelnen nicht immer als Kampf fühlbar ist. In der Seele des Menschen nimmt der Kampf mannigfaltigere Gestalten an. Neben dem Kampf um materielle Macht, im Krieg, im wirtschaftlichen Kampf — der eine so grausam wie der andere — besteht der Kampf als „Agon" der geistigen Kräfte. Die geistigen Leistungen werden verglichen, aufeinander bezogen, stellen sich gegenseitig in Frage; sie leben nicht ohne den Agon der Schaffenden, wenngleich hier — bei aller Qual der Kraftlosigkeit und aller Lust des Siegens — jedes Werk letzthin unzerstörbar in den unendlichen Raum des Geistes, in dem keine Platzbeschränkung herrscht, gebaut werden kann, wenn die bauenden Kräfte echt sind. Nur in den abgeleiteten Folgen: Wirkung auf die Mitwelt, „Erfolg", materiellen Prämien auf anerkannte Leistungen u. dgl. nimmt der Agon dieselben Formen der Verdrängung und Zerstörung an, wie der Kampf sonst. Schließlich gibt es den Kampf in der Liebe, die als lebendiger Prozeß nur unter der Voraussetzung gedeiht, daß die Menschen wagen, sich gegenseitig in Frage zu stellen. Selbst eine echte lebendige Liebe kann nicht gedeihen ohne Kampf; ohne ihn würde sie Rücksicht, „Ritterlichkeit" in all jenen Gestalten menschlicher Beziehungen, in denen unter dem Namen der Liebe — statt eines Verhältnis auf gleichem Niveau — eine Übermacht und Assimilation von einer Seite verdeckt und in Beschützen, Sorgen, Behandeln entfaltet wird. Kampf ist also überall, um materielle, um geistige, um seelische Existenz. Kampf besteht zuletzt im einzelnen Individuum selbst, läßt es als Ganzheit nie zur Ruhe kommen, solange es lebt, führt es dahin, in sich so viele Möglichkeiten zu knicken. Ohne Kampf hört der Lebens-

prozeß auf, macht der Ruhe Platz in philisterhafter Zufriedenheit, in bürgerlicher Selbstgerechtigkeit, welche Ruhe aber verbunden ist mit allerlei irrationalen Seelenerscheinungen, die nun unter dem Namen der „Nervosität" gehen. Aber die scheinbare Ruhe verdeckt auch im übrigen hier nur den Kampf. Jede Stellung, die ich gewinne, drängt einen anderen weg; jeder Erfolg, den ich habe, verkleinert andere. Meine Existenz als solche nimmt anderen weg, wie andere mir wegnehmen. In aller Existenz ist zwar auch gegenseitige Hilfe, schon überall im Biologischen — ohne sie würde das organische Leben nicht sein —, aber alle Gegenseitigkeit baut für den empirischen Standpunkt nur Einheiten auf, die nun ihrerseits kämpfen, und die in sich als Spannung, ohne welche das Leben nicht gedeihen würde, Kampf zurücklassen, wenn er auch durch die Kraft des Zusammenschlusses begrenzt ist. Das Letzte bleiben aber immer die im Kampf liegenden Einheiten. Die Hilfe und die Gegenseitigkeiten sind Enklaven. Und würde man sich die Welt des Menschen einmal als ein Ganzes friedlicher Ordnung vorstellen, würde doch im Einzelnen der Kampf, wenn auch in begrenzten Formen, doch der Materie nach bis zur Zerstörung der individuellen Existenzen weitergehen, wie er im einzelnen Individuum immerfort bis zur Zerstörung in ihm liegender Möglichkeiten geht.

Die Reaktionen auf die Grenzsituation des Kampfes sind folgende:

1. Der Mensch will den Kampf nicht, der seiner Gesinnung von Liebe widerspricht. Er handelt nach dem Imperativ: nicht widerstehen dem Übel. Sofern das seine echte Existenzform ist, geht er unvermeidlich bald zugrunde. Anderenfalls ist die Gesinnung nicht total und bewegt sich in Übergängen zur nächsten Gestalt:

2. Der Mensch verkennt den Kampf als ein Letztes. Er drückt sich herum, indem er in den Formen geselligen Umgangs, in der Maske von Ruhe und Liebe — bei Erhaltenbleiben gewisser materieller Bedingungen — so tut, als ob Existenz ohne Kampf möglich wäre. In einer Lehre von utopischen Pazifismus, in der selbstgerechten Bewahrung von materiell nützlicher und geistig bequemer Neutralität, als ob das eine Leistung sei, tritt er aus dem Zentrum lebendiger Kräfte hinaus. In Selbsttäuschungen über die faktischen Bedingungen seiner eigenen Existenz ist er nervös, gehässig, empfindlich einerseits, ruhig und bieder andererseits. Faktisch von ihm günstigen Kampfkonstellationen lebend, glaubt er an Existenz ohne Kampf.

3. Der Mensch bejaht den Kampf um des Kampfes willen. Er lebt in Gefühlen des Kampfes und handelt nur, indem er kämpft.

Es braucht das durchaus nicht rhetorisches Kampfprotzentum zu sein. Es kann Lebensgesinnung und Existenz werden, wie beim alten Germanen, der im kriegerischen Kampfe als solchen — gleichgültig für wen — den Sinn des Daseins erfuhr. Im Geistigen wird entsprechend eine agonale Gesinnung verselbständigt: Die geistige Arbeit macht nur Freude, soweit sie agonal wird; beim Arbeiten begleitet die Grundvorstellung: alle anderen seien unfähiger. Es kommt auf Vorrang und Sieg an, nicht auf die Sache. In letzter Entwicklung wird so das Geistige bloß formal, seelenlos und — ungeistig.

4. Der lebendige Mensch in antinomischer Synthese, der substantiell, sinnhaft, sachlich, persönlich wird, existiert, wie er überhaupt endlich, zeitlich, wählend existiert, so auch unvermeidlich kämpfend. Er empfindet es als sinnlos, zum Kampf überhaupt ja oder nein zu sagen. Für die konkrete Existenz ist Kampf unvermeidlich, gibt Würde und Kraft. In der Idee eines Ganzen mag der Kampf aufgehoben gedacht werden. Alle Existenz ist nichts Ganzes, der einzelne Mensch ist endlich und für ihn als endlichen, sofern er leben will, und sofern er sich nicht selbst täuschen will, ist Kampf eine der Daseinsformen, um die er nicht herum kommt; sei es auch, daß er z. B. im Materiellen den Kampf passiv durch ihm günstige Konstellationen erlaubt und dessen Früchte genießt. Daß er sie genießt, ist entscheidend, er hat damit Stellung genommen, und kann nicht mehr sagen, daß seine Existenz auf Liebe und „Nichtwiderstehen dem Übel" gebaut sei; sie ist auf grausame Ausnutzung gebaut, wie alle und jede Existenz, wenn auch hier ohne seine individuelle Leistung. Das erfaßt der Lebendige und ist sich bewußt, daß, wie auch sonst er lebt und handelt, auch hier Kampf eine Form ist; und er wird unvermeidlich, wenn schon der Kampf ist, den aktiven Kampf als seine eigentliche Sphäre ansehen. Eine der möglichen Wertrangordnungen — denen gemeinsam ist, daß sie nicht den Kampf als solchen, sondern die Substanz des Kampfes meinen — ist, daß an den Gipfel der Kampf in der Liebe gesetzt wird — aber eben auch hier Kampf.

Tod.

„Dieses Leben ... ist für unsere Seele viel zu kurz; Zeuge, daß jeder Mensch, der geringste wie der höchste, der unfähigste wie der würdigste, eher alles müd wird als zu leben; und daß keiner sein Ziel erreicht, wonach er so sehnlich ausging; denn wenn es einem auf seinem Gange auch noch so lang glückt, fällt er doch endlich, und oft im Augenblick des gehofften Zwecks, in eine Grube, die ihm Gott weiß wer gegraben hat, und wird für nichts gerechnet.

Für nichts gerechnet! Ich! Da ich mir alles bin, da ich alles nur durch mich kenne! . . .[1])"

Diese klassische Schilderung der Situation sagt: 1. Der Mensch stirbt, bevor er seine Zwecke vollendet, die Nichtexistenz ist von allem das Ende. 2. Der Tod ist absolut persönliche Angelegenheit. — Mit anderen Worten: Die Situation ist eine allgemeine Situation der Welt, und sie ist zugleich eine spezifisch individuelle.

1. Allgemein: Alles, restlos alles, was wirklich ist, ist vergänglich. Daß Unwirkliches, wie z. B. bloß Geltendes, wie der Pythagoräische Lehrsatz, nicht vergänglich ist, sondern zeitlos gilt, daß ein Sinn zeitlos den Sinn behält, ist eine Tautologie. Vergänglichkeit bezieht sich seinem Sinn nach nur auf Wirklichkeiten. Jedes Erlebnis, jeder Zustand schwindet sofort dahin, der Mensch ändert sich, er vergißt, und so geht die Reihe fort bis zum Dasein unseres Planeten und geht weiter ins Unendliche; von der Welt als Ganzem läßt sich die Vergänglichkeit so wenig wie die Unvergänglichkeit behaupten, sie ist als unendliche uns nicht Gegenstand. Man kann etwa leben mit Gleichgültigkeit gegen seinen eigenen Tod, man lebt in einem Allgemeinen, in Etwas, das in Generationen, in Jahrtausenden verwirklicht wird, an dem man sich mitarbeitend fühlt. Man mag aber im Reiche gegenständlicher, diesseitiger Dinge die Zwecke, den Sinn ausdehnen so weit man will: Allem zu Verwirklichenden droht nicht nur, sondern ist für unser Auge unvermeidlich der Untergang. Ob ein Erlebnis, ein einzelner Mensch, ein Volk, die menschliche Kultur gemeint sind, die Unterschiede sind nur quantitative der Dauer des Bestehens, der Unklarheit, wie lange die Dauer sich erstrecken mag; prinzipiell ist es überall das gleiche: Alles ist als Wirklichkeit vorübergehend, begrenzt, dem Untergang verfallen. Man kann vom Engeren auf das Weitere jeweils das Bewußtsein des unvermeidlichen Dahinschwindens abschieben; nur Blindheit, d. h. Ausweichen vor der Grenzsituation, kann darin irgendwo aufhören und ein Wirkliches vermeintlich als absolut, als ewig, als unzerstörbar nehmen.

2. Individuell: Es ist nicht überall und jederzeit dieselbe Art der Vergänglichkeit die eindrucksvollste. An der Grenze der Kindheit kann ein philosophisch gerichteter Geist die Erfahrung vom Vergessen der Erlebnisse und Ereignisse als Erschütterung empfinden. Das Zugrundegehen überpersönlicher Ganzheiten, eines Volkes, einer Kultur, ist in der Geschichte oft ergreifend erfahren worden (z. B. das Ende der antiken Kultur, die Eroberung Konstantinopels durch

[1]) GOETHE JA. 3 (1771).

die Türken für die letzten „Griechen"). Obgleich der individuelle Tod des eigenen Selbst zu manchen Zeiten anscheinend als völlig gleichgültig empfunden wurde, ist er doch mit Entstehen eines individualistischen Selbstbewußtseins die überall wiederkehrende einschneidende Grenze. Hier besteht überall eine einzigartige Beziehung des Menschen zu seinem eigenen Tod, unvergleichbar jeder allgemeinen oder besonderen Erfahrung vom Tode des anderen, des Nächsten. Es bleibt etwas gänzlich Inkommunikables, etwas ganz Geheimes, etwas ganz Einsames im Menschen, das er sich selbst nicht sagen, das er auch anderen nicht vermitteln kann.

Die Beziehung des Menschen zum eigenen Tode ist von der zu aller anderen Vergänglichkeit verschieden, nur das Nichtsein der Welt überhaupt ist eine vergleichbare Vorstellung. Alle Arten der Vergänglichkeit kann er als vollzogen erfahren, er kann nachher dazu stehen, während nur das Zugrundegehen des eigenen Wesens oder der Welt überhaupt für den Menschen totalen Charakter hat. Er kann im allgemeinen oder bei anderen den Tod erfassen als Körpervorgang, als Nichtexistenz des Nächsten, während er selbst noch weiter existiert; er kann Erfahrungen machen von Körperschmerzen, Angst, Todesangst, von unvermeidlichem Tod — und kann doch die Gefahr überstehen: Aber er hat keine Erfahrung vom Tode, sondern immer nur von Beziehungen des Lebendigen zum Tode; er kann auch um all diese Erfahrungen herumkommen und unbemerkt ohne sie sterben.

Der Tod ist etwas Unvorstellbares, etwas eigentlich Undenkbares. Was wir bei ihm vorstellen und denken, sind nur Negationen, und sind nur Nebenerscheinungen, sind nie Positivitäten. So „erfahren" wir im eigentlichen Sinn auch den Tod des Nächsten nicht. Er verläßt uns und ist doch für uns derselbe; er ist und ist nicht. Unser allgemeines Wissen vom Tode und unsere erlebte Beziehung zum Tode sind ganz heterogene Dinge: Wir können den Tod gleichzeitig im allgemeinen wissen und doch ist etwas in uns, das ihn instinktmäßig nicht für notwendig und nicht für möglich hält. Was uns psychologisch interessiert, das ist dies ganz persönliche Verhalten zum Tode, die individuell erlebte Reaktion auf die Situation der Grenze des Todes.

Diese Frage kann erst auftreten, wenn der Tod als Grenzsituation in das Erleben des Menschen getreten ist. Das ist er nicht bei primitiven Völkern (hier wird der Tod oft nicht für unvermeidlich gehalten, sondern für verursacht durch einen bösen Willen); das ist er auch nicht in gebundenen Zeiten, in denen der Mensch einfach fertige Vorstellungen von der Rolle des Todes als völlig selbstverständlich, als

so gewiß wie die sinnliche Wirklichkeit traditionell übernimmt; das ist er auch nicht bei allen Versinnlichungen, Konkretisierungen des Unsterblichkeitsgedankens, die den Tod als Grenze für das Erleben aufheben. So ist weiten Kreisen mittelalterlichen Christentums völlig gewiß und selbstverständlich, daß der Mensch nach dem Tode ins Fegefeuer geht, daß er ein ewiges, sinnlich vorstellbares Leben hat, daß er nach dem Tode Strafe und Lohn empfängt; daß es für diese irdische Zeit entscheidend darauf ankommt, wie er lebt, wie er handelt; es ist bei ihm, wenn er doch Sünde auf Sünde häuft, psychologisch etwa so, wie bei jemandem, der ganz gewiß weiß, daß er ein Examen machen muß und doch nicht ordentlich dazu arbeitet. In allen diesen Fällen wird die sinnliche Todesfurcht mehr oder weniger überwunden durch Vorstellungen sinnlicher Erhaltung. Dazu entarten fast alle Deutungen und Formeln ursprünglich ganz anders motivierter religiöser Überwindungen. Das Bewußtsein der Grenze und der Unendlichkeit geht verloren, der Tod wird ein bloßer Abschnitt in einer endlich vorgestellten Welt, er hört auf Grenzsituation zu sein. Ein spezifisches Erleben, das aus der Grenzsituation erwächst, bleibt nicht übrig.

Wie kann der Mensch reagieren, wenn ihm der Tod als Grenzsituation bewußt bleibt? Die sinnlichen Unsterblichkeitsvorstellungen fallen ihm zusammen; der „Glaube" als ein Halthaben an endlichen Vorstellungsinhalten geht verloren. Der Intellekt, der den Glauben durch Beweise der Unsterblichkeit der Seele ersetzen will, ist zur Entwicklung psychologischer Kräfte ganz wirkungslos, er ist bestenfalls der Ausdruck eines trotz allem erhalten gebliebenen, uneingestandenen Glaubens, ein Verhalten gegenüber der erkannten, aber noch nicht erlebten Grenzsituation auf Grund fortbestehender Glaubenskräfte endlichen Inhalts. Der Intellekt wird für den Menschen mit dem Bewußtsein der Grenzsituation des Todes für die Erwägung von Unsterblichkeit auch sinnlos: denn der Intellekt verharrt seinem Wesen nach im Begrenzbaren und darum Endlichen. Es bleibt, wenn einmal die Grenzsituation erreicht ist, nur die Reaktion in der Entwicklung neuer Kräfte, die ihren Ausdruck wohl in Formeln finden, aber eigentlich Lebenseinstellungen, Lebensgesinnungen sind. Oft scheinen auch hier die Formeln eine Entwicklung nach rationaler Konsequenz anzuzeigen — und unter Verlust der Grenzsituation in Erstarrung zu neuer, endlicher Sinnlichkeit mag das auch oft genug geschehen sein --, aber in der lebendigen Reaktion findet die rationale Konsequenz immer ihre Grenze an den letzten Einstellungen, die den Kräften entspringen, welche nach der Erschütterung der Seele in der Grenzsituation übrig

geblieben oder erst gewachsen sind. Wir versuchen die Möglichkeiten zu überblicken:

Die nächstliegende Reaktion ist eine rein negative: Angesichts der erfaßten Grenzsituation werden alle primitiven Glaubensinhalte zerstört, etwas Neues tritt nicht an die Stelle. Die rationale Konsequenz führt nur zu Antinomien und ist in ihrer Grenzenlosigheit etwas, das praktisch sich selbst aufhebt. Über das augenblickliche Dasein hinaus ist nichts weiter sichtbar, das Dasein selbst erscheint chaotisch. Verantwortung kann es nicht geben. Man lebt, wie es der Zufall bringt. Die höchste subjektive Würde wird bei dieser Verfassung erreicht in der konsequenten Leugnung alles Sinns, allen Glaubens, die sich in jeder eintretenden Lebenslage bewährt. Die Würde im Negativen hebt sich aber für den objektiven Betrachter gerade hier auf, indem das bloß Negative letzthin einen positiven Sinn in unnachgiebiger Konsequenz und subjektiver Wahrhaftigkeit darstellt.

Dieser nihilistischen Reaktion gegenüber sind alle anderen Reaktionen darin einig, daß sie im Leben, das uns gegenwärtig und allein bekannt ist, nicht etwas absolut Letztes sehen, daß sie im weitesten Sinne, über das Moralische hinausgehend, im Leben etwas sehen, in dem wir irgendwie verantwortlich sind, in dem irgend etwas entschieden wird. Irgendein Sinn oder irgendein Sein oder irgendein Prozeß geht über dies Leben hinaus. Der Unsterblichkeitsgedanke wird in mannigfachster, sich selbst widersprechender Form immer wieder als Ausdruck dieser die Grenzsituation überwindenden Kraft formuliert, ohne die Grenzsituation zu ignorieren und zu vergessen. Was aber entschieden wird, was über dieses Leben hinaus Sinn oder Sein hat, das wechselt. Und das ist, wenn es völlig deutlich, vorstellbar und denkbar formuliert wird, schon wieder ein Rückfall in die Situation im Endlichen ohne absolute Grenze. So wird in gewaltiger Steigerung der Seelenerschütterungen und Seelenkräfte immer wieder eine Beziehung zum Absoluten trotz des Todes gesucht und immer wieder ein bestimmtes Endliches als absolut genommen. Immer ist ursprünglich das Erlebnis der Grenzsituation des Todes überwunden durch eine Beziehung zu einem Absoluten, ohne daß sinnliche Unsterblichkeit angenommen wird, ja mit klarem Bewußtsein des Aufhörens dieser Existenz; und fast immer hören wir alsbald doch wieder von Unsterblichkeit im alten Sinne. Vergegenwärtigen wir uns einzelne der Möglichkeiten:

1. Das klassische Beispiel für das Erlebnis der Vergänglichkeit als zentrales Erlebnis, von dem die ganze Lebensgesinnung beeinflußt wird, ist der Buddhismus. Das Leben wäre schön, wenn

es ruhig beharrte, da aber alles vergeht, ist alles sinnlos. Als BUDDHA von schönen Frauen zur Lebenslust verführt werden soll, antwortet er:

> „Nicht weil die Schönheit mich gleichgültig ließe,
> Und unempfindlich für die Macht der Freude
> Ich wäre, ist mein Herz bedrückt und traurig,
> Nur weil mir alles sich als wandelbar zeigt.
> Wär der Bestand gesichert diesen Dingen...
> Dann würd auch ich mich sättigen an Liebe...
> Könnt ihr bewirken, daß sich nicht verändert
> Und niemals hinwelkt dieser Frauen Schönheit,
> Dann möchte, wenngleich nicht vom Übel frei sind
> Der Liebe Freuden, diese doch das Herz wohl
> In Knechtschaft halten. Aber nur zu sehen,
> Wie andere Menschen altern, kränkeln, sterben,
> Genügt, damit Befriedigung aus jenem
> Nicht mehr entspringe...[1])"

Wünschenswert ist solchem Erleben nur das Aufhören der Vergänglichkeit. „Nicht Erlösung zu einem ewigen Leben also, sondern zur ewigen Todesruhe wird begehrt. Der Grund dieses Erlösungsstrebens ist ... nicht etwa Überdruß am Leben, sondern Überdruß am Tod" (MAX WEBER). In diesem Leben wird entschieden, ob der Mensch das Ziel der ewigen Ruhe erreicht. Psychologisch wirksam ist dabei gewiß die Einstellung: Was doch vergänglich ist, will ich gar nicht erst genießen. Rational wirksam ist aber die indische Voraussetzung, daß der Mensch ewig wiedergeboren wird, immer wieder die Vergänglichkeit erleben muß, wenn er nicht alle Leidenschaften, jedes Wollen, gleichgültig ob zum Guten oder zum Bösen, ablegt, wenn er nicht den Lebenswillen überhaupt absterben läßt. Von da gewinnt die Lebensführung eine Gestaltung durch einen über das Leben hinausgehenden Sinn. Der Nihilismus des Buddhismus, der die Werte der Welt verneint, weil alles vergänglich ist und bloß darum, steht im äußersten Gegensatz zu dem verantwortungslosen Nihilismus des Individualisten. Es kommt darauf an, wie dies Leben geführt wird. Dieses Leben ist gar nicht gleichgültig und dem Zufall der Neigungen zu überlassen. Wegwerfend sagt BUDDHA:

> „Handeln
> Stets, wie es uns gefällt, an diesem oder
> An jenem sich ergötzend, und nichts Arges
> Hierin erblicken — welche Lebensregel![2])"

Aus dem Abscheu vor dem Tode entspringt der Wille zum Tode. Der Tod wird überwunden, indem alles, was sterben kann, als gleich-

---

[1]) ACVAGOSHA, Übers. bei Reclam. S. 51.
[2]) l. c. S. 52.

gültig erlebt wird. Wer nichts mehr liebt, kann nichts verlieren. Wer nichts genießt, kann nichts mehr entbehren. Wem alles gleichgültig ist, dem wird nichts zerstört. Die Entscheidung des Lebens ist, ob der Mensch solche Gleichgültigkeit erreicht. Dann hat er den Tod überwunden, indem er ihn will und tatsächlich wollen kann. Er kann ihn nicht durch Selbstmord herbeiführen, da ja dann die Kräfte des Willens zum Leben, die Leidenschaften, in der nächsten Wiedergeburt doch wieder da wären. Der Gedanke der Wiedergeburt, anderen ein Trost, ist hier die furchtbarste Steigerung des Todes zu einem ewig wiederholten. Der Buddhist will den endgültigen Tod. Ob er ihn erreicht, darüber entscheidet sein Leben, dafür ist er verantwortlich, das ist der Sinn seines Daseins.

2. Aus Tod und Vergänglichkeit entspringt dem Buddhisten der Drang nach ewigem Beharren der Ruhe des Nichts, und er glaubt an sein Mittel, wie er glaubt an die Voraussetzung des Sinns dieses Mittels, die ewige Wiedergeburt. Der Tod wird überwunden, indem er bejaht wird. Ganz entgegengesetzt ist die Reaktion, die das ewige Werden und sich Wandeln als das Positive im Vergänglichen und im Tode sieht, und die aus diesem Erlebnis zum Glauben an eine Unsterblichkeit kommt. Aus dem Tode entspringt neues Leben. Gelegentlich nimmt dieser Glaube auch die Vorstellung der Reinkarnation an, aber als etwas Erwünschtes. Hier wird der Tod überwunden, indem er verneint wird, er ist nichts Endgültiges. Es kommt darauf an, das Leben voll und reich zu leben, es zu steigern, dann wird es sich auch nach dem Tode weiter steigern. Diese Gesinnung, den Tod zu überwinden durch Steigerung des Lebens statt durch Verneinung (übrigens beide im Gegensatz zum Lebensüberdruß, der zu Chaos oder Selbstmord führt), ist historisch repräsentiert durch manche der vorsokratischen und der Renaissancephilosophen. Joel meint von den Propheten Pythagoras und Empedocles: „Sie fühlen sich unendlich, sie können einfach an ihre kurze, enge, einmalige Existenz nicht glauben; ihr Selbstbewußtsein zeugt wider den Tod. Das übermenschliche Lebens- und Selbstgefühl zwingt zum Dogma der Wiedergeburten ... Gerade der Individualismus neigt, wie Lessing und Lichtenberg (und Nietzsche) zeigen, zu diesen Dogmen, die sogar der gottlose Hume zu verteidigen weiß ..." — „In Wahrheit gibt es für die alten Naturphilosophen eben keinen Tod, sondern nur Wandlung ..." „Feuer lebt der Luft Tod und Luft des Feuers Tod, Wasser lebt der Erde Tod und Erde den des Wassers." „Wir leben jener, der Seele Tod und jene leben unsern Tod ..." (Heraklit). „Nichts stirbt und nichts entsteht, alles wandelt sich ... Die Seelenwanderungslehre ist Leugnung des

Entstehens und Vergessens ... Die Seelen verschwinden nur, um in anderer Gestalt wieder geboren zu werden ... Ebenso die Renaissance ... Das moriens renasci verkündet KEPLER ..."

Ohne alle mythische Fixierung ist GOETHES Unsterblichkeitsglaube ein repräsentatives Beispiel für diese Überwindung des Todes durch Leben. Es seien die charakteristischen Stellen aus GOETHE zusammengetragen[1]):

Gegen das Sinnliche, Materielle der Unsterblichkeitsideen:

Ein für allemal willst du ein ewiges Leben mir schaffen?
Mach' im Zeitlichen doch mir nicht die Weile so lang[2]).

Aus dieser Erde quellen meine Freuden ...
Davon will ich nichts weiter hören,
Ob man auch künftig haßt und liebt
Und ob es auch in jenen Sphären
Ein Oben oder Unten gibt[3]).

Das könnte mich zur Verzweiflung treiben,
Daß von dem Volk, das mich hier bedrängt,
Auch würde die Ewigkeit eingeengt.
Das wäre doch nur der alte Patsch,
Droben gäb's nur verklärten Klatsch[4]).

Ich wüßte auch nichts mit der ewigen Seeligkeit anzufangen, wenn sie mir nicht neue Aufgaben und Schwierigkeiten zu besiegen böte[5]).

Sinn für andersartige Stellungen und Toleranz:

Es war immer so und natürlich, daß der nach Ewigkeit Hungernde und Dürstende solche Speisen sich droben in Phantasie bereitete, die seinem Gaumen hier angenehm waren, sein Magen hier vertragen konnte. Der weiche Orientale bepolstert sein Paradies um wohl geschmückte Tische. — Der brave Norde überschaut vom Asgard in den Tiefen des Himmels unermeßlichen Kampfplatz und ruht dann, sein Glas Bier mit Heldenmut auszechend, neben Vater Odin auf der Bank. Und der gelehrt denkende Theolog und Weltverkünder hofft dort eine Akademie, durch unendliche Experimente, ewiges Forschen sein Wissen zu vermehren, seine Erkenntnis zu erweitern[6]).

Wenn ich auch gleich für meine Person an der Lehre des LUCREZ mehr oder weniger hänge und alle meine Prätensionen in den Kreis des Lebens einschließe, so erfreut und erquickt es mich doch immer sehr, wenn ich sehe, daß die allmütterliche Natur für zärtliche Seelen auch zartere Laute und Anklänge in den Undulationen ihrer Harmonien leise tönen läßt und dem endlichen Menschen auf so manche Weise ein Mitgefühl des Ewigen und Unendlichen gönnt[7]).

---

[1]) Unter Benutzung von VOGEL, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion. Leipzig 1888. [2]) Xenien 1796. [3]) Faust I. [4]) Zahme Xenien VI. [5]) Zu Kanzler Müller 1825. [6]) Anzeige von LAVATERS Aussichten in die Ewigkeit 1772. [7]) An Graf Stollberg 1789.



Das Undenkbare des Todes. Der Intellekt ist unfähig, Unsterblichkeit zu denken und nicht zu denken, zu begründen oder zu widerlegen:

Wie kann ich vergehen, wie kannst du vergehen? Wir sind ja, Vergehen — was heißt das? Das ist wieder ein Wort, ein leerer Schall, ohne Gefühl für mein Herz[1]).

Goethe sprach sich bestimmt aus: Es sei seinem denkenden Wesen durchaus unmöglich, sich ein Nichtsein, ein Aufhören des Denkens und Lebens zu denken. Insofern trage jeder den Beweis seiner Unsterblichkeit in sich selbst und ganz unwillkürlich. Aber sobald man objektiv aus sich heraustreten wolle, sobald man dogmatisch eine persönliche Fortdauer nachweisen, begreifen wolle, jene innere Wahrnehmung philisterhaft ausstaffiere, so verliere man sich in Widersprüche[2]).

Worauf es ankommt: Tätigkeit:

Ein Artikel meines Glaubens ist es, daß wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustande ganz allein der höheren Stufe eines folgenden und sie zu betreten fähig werden, es sei nun hier zeitlich oder dort ewiglich[3]).

Des Todes rührendes Bild steht
Nicht als Schrecken dem Weisen und nicht als Ende dem Frommen.
Jenen drängt es ins Leben zurück und lehret ihn handeln,
Diesem stärkt es zu künftigem Heil in Trübsal die Hoffnung.
Beiden wird zum Leben der Tod[4]).

Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet.
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm[5]).

Die Beschäftigung mit Unsterblichkeitsideen ist für vornehme Stände und besonders für Frauenzimmer, die nichts zu tun haben. Ein tüchtiger Mensch aber, der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenkt und der daher täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken hat, läßt die künftige Welt auf sich beruhen und ist tätig und nützlich in dieser[6]).

Wandlung ist alles:

Umzuschaffen das Geschaffne
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges lebendiges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden
Zu reinen Sonnen, farb'gen Erden.
In keinem Falle darf es ruhn.
Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln,
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ew'ge regt sich fort in allem,
Denn alles muß in nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will[7]).

---

[1]) Werther II. [2]) Kanzler Müller 1823. [3]) An Knebel 1783. [4]) Herrmann und Dorothea IX. [5]) Faust II, 5. [6]) Eckermann 1824. [7]) Eins und Alles (z. Naturw. II, 1) 1823.



In dieser Wandlung, trotz dieser Wandlung ist das Ewige. Glaube an Unsterblichkeit:

> **Kein Wesen kann zu nichts zerfallen,**
> **Das Ew'ge regt sich fort in allem.**
> **Am Sein erhalte dich beglückt!**
> **Das Sein ist ewig; denn Gesetze**
> **Bewahren die lebend'gen Schätze,**
> **Aus welchen sich das All geschmückt[1]).**

Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine künftige Fortdauer zu glauben, ja ich möchte mit LORENZO VON MEDICIS sagen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenzerstörender Spekulation zu sein[2]).

Wenn einer 75 Jahre alt ist, kann es nicht fehlen, daß er mitunter an den Tod denkt. Mich läßt dieser Gedanke in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Überzeugung, daß unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur. Er ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, er ist der Sonne ähnlich, die bloß unsern irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet[2a]).

Naturvertrauen:

Sie (die Natur) hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten; sie wird ihr Werk nicht hassen[3]).

Kein Untergang der Kräfte:

Vom Untergang solcher hohen Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein; so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie: WIELANDS Seele ist von Natur ein Schatz[4]).

Der Mensch soll an Unsterblichkeit glauben. Er hat dazu ein Recht, es ist seiner Natur gemäß und er darf auf religiöse Zusagen bauen ... Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Tätigkeit. Denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag[5]).

Diese Kräfte faßt GOETHE als Monaden oder als Entelechien:

Jede Entelechie ist ein Stück Ewigkeit, und die paar Jahre, die sie mit dem irdischen Körper verbunden ist, machen sie nicht alt. Ist diese Entelechie geringerer Art, so wird sie während ihrer körperlichen Verdüsterung wenig Herrschaft ausüben[6]).

Die entelechische Monade muß sich nur in rastloser Tätigkeit erhalten. Wird ihr diese zur anderen Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen[7]).

---

[1]) 1829. [2]) ECKERMANN 1824. [3]) Die Natur. Aphoristisch 1780/81? [4]) Zu Falk 1813. [5]) ECKERMANN 1829. [6]) ECKERMANN 1828. [7]) An Zelter 1827.

Ich zweifle nicht an unserem Fortdauern, denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren. Aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich und, um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein[1]).

3. Unsterblichkeit ist der Sammelbegriff für die Gedanken, in denen der Tod überwunden gedacht wird, mag es sich um ein ewiges Sein in sinnlichen Vorstellungen, um einen zeitlosen Sinn, um die ewige Wiedergeburt handeln. Diese Gedanken sind Ausdrücke von Erlebnissen, sie sind nicht beweisbar; wenn so etwas wie Beweis versucht wird, handelt es sich, sofern ein Sinn dabei ist, um Aufzeigung des Weges der Erhebung der Seele über die Grenze des Todes, wie die Gottesbeweise nicht Beweise für die Erkenntnis, sondern Beschreibung der Wege zur Erhebung zum Absoluten sind.

Gemeinsam bei allen Arten von Unsterblichkeitsgedanken bleibt, daß es für den Glaubenden darauf ankommt, wie dieses Leben geführt wird. Dieses kann auch den Inhalt gewinnen, daß es darauf ankäme, in diesem Leben den Glauben, die Beziehung zum Absoluten zu erringen. Wenn dieses Bewußtsein des Daraufankommens zur Herrschaft gelangt, so wird das religiöse Leben als solches Selbstzweck, da von ihm alles abhängt.

Diese Stellung hat Kierkegaard[2]) rein entwickelt. Bei ihm tritt kein besonderer Inhalt des Unsterblichkeitsglaubens hervor, sondern nur die intensivste Darstellung der subjektiven Innerlichkeit, der Bedeutung der subjektiven Beziehung zum Tode und zur Unsterblichkeit. Es ist die Stellung eines Ungläubigen, der den Glauben zu suchen als das empfindet, worauf es ankommt. Nichts ist hier beweisbar, die Frage nach der Unsterblichkeit läßt sich nicht einmal systematisch stellen. Das Entscheidende liegt in der völligen Subjektivität.

„Objektiv läßt sich die Frage gar nicht beantworten, weil man objektiv nicht nach der Unsterblichkeit fragen kann, da sie gerade die Potenzierung und höchste Entwicklung der Subjektivität ist. Die Frage kann erst beim Streben, subjektiv zu werden, recht aufkommen, wie sollte sie da objektiv beantwortet werden können?" — „Das Bewußtsein von meiner Unsterblichkeit gehört mir ganz allein; gerade in dem Augenblick, wo ich mir meiner Unsterblichkeit bewußt bin, bin ich absolut subjektiv ..." Der Tod ist nicht zu verstehen. — „Gesetzt, der Tod wäre so heimtückisch, morgen zu kommen! Schon diese Ungewißheit, wenn sie von einem Existierenden verstanden und festgehalten und also, eben weil sie Ungewißheit ist, mit in alles hineingedacht werden soll, also auch, wenn ich mich auf die Weltgeschichte einlasse (Gott weiß, ob sie mich doch eigentlich etwas angeht), daß ich es mir klar mache, ob ich mit etwas beginne, was, wenn der Tod

[1]) Eckermann 1829. [2]) 6, 242—253.

morgen käme, des Beginnens wert wäre, schon diese Ungewißheit erweckt unglaubliche Schwierigkeiten." „Einmal terminweise an diese Ungewißheit denken, heißt gar nicht daran denken ... es wird mir daher immer wichtiger, sie in jeden Augenblick meines Lebens hineinzudenken, denn da dessen Ungewißheit in jedem Augenblick besteht, kann sie nur dadurch überwunden werden, daß ich sie jeden Augenblick überwinde ..." „Daß ich sterbe, ist für mich gar nicht so etwas im allgemeinen. Ich bin auch für mich nicht so etwas im allgemeinen, vielleicht bin ich es für andere. Aber ist die Aufgabe die, subjektiv zu werden, so wird ja jedes Subjekt für sich selbst das Entgegengesetzte von so etwas im allgemeinen."

„So müßte ich denn fragen, ob es überhaupt eine Vorstellung vom Tode geben könne, ob man ihn antizipiert und anticipando in einer Vorstellung erleben könne, oder ob er erst sei, indem er wirklich ist; und da sein wirkliches Sein ein Nichtsein ist, ob er also erst sei, indem er nicht ist, mit anderen Worten, ob die Idealität den Tod dadurch, daß sie ihn denkt, ideell überwinden könne, oder ob die Materialität im Tode siege, so daß ein Mensch wie ein Hund stirbt, während der Tod nur durch des Sterbenden Vorstellung vom Tode im Augenblick des Todes aufgehoben werden kann ..." Wird die Frage, der Tod könne in die Vorstellung des Menschen aufgenommen werden, mit ja beantwortet, „so fragt man ... wie die Vorstellung von ihm das ganze Leben eines Menschen verwandeln müsse, wenn er, um die Ungewißheit des Todes zu bedenken, sie jeden Augenblick bedenken muß, um sich so auf ihn vorzubereiten. Man fragt, was das bedeute, sich darauf vorbereiten ... Und wie kann ich mich vorbereiten ...? Man fragt nach einem ethischen Ausdruck für seine Bedeutung, nach einem religiösen Ausdruck für seine Überwindung. Man verlangt ein lösendes Wort, das sein Rätsel erkläre, und ein bindendes Wort, mit dem der Lebende sich gegen die immerwährende Vorstellung von ihm wehre ..." „Aber ist Subjektivwerden die Aufgabe, so ist für das einzelne Subjekt der Gedanke an den Tod nicht so etwas überhaupt, sondern eine Handlung, denn gerade darin liegt die Entwicklung der Subjektivität, daß der Mensch in seinem Nachdenken über seine eigene Existenz sich selbst handelnd durcharbeitet, daß er also das Gedachte wirklich denkt, indem er es verwirklicht ..."

Zufall.

Zufall nennen wir ein Dasein, ein Ereignis im Verhältnis zu irgendeiner Notwendigkeit, in bezug auf welche dieses Dasein oder dieses Ereignis selbst nicht als notwendig begriffen werden kann. So viel Arten notwendiger Zusammenhänge für uns bestehen, so viele Arten von Zufallsbegriffen muß es geben: Zufall in bezug auf kausale Notwendigkeit, in bezug auf zweckvolles, absichtsvolles Handeln, in bezug auf Sinnzusammenhänge objektiver Art (von historischen Ereignisketten bis zu metaphysischem Weltsinn)[1]. Was unter einem Gesichtspunkt Zufall ist, kann unter einem anderen notwendig sein: was z. B. aus Zweckgesichtspunkten zufällig ist, ist kausal notwendig.

---

[1]) Windelband, Die Lehren vom Zufall. 1870.

Wie wir aber auch fortdenken, an der Grenze unseres Daseins und unseres Begreifens steht überall der Zufall. Zählen wir einige Beziehungen auf[1]):

Im Verhältnis zur Naturgesetzlichkeit ist das tatsächliche Dasein zufällig (es ist unbegreiflich, daß die Welt da ist), in bezug auf alle allgemeine Notwendigkeit das Individuelle. Aus den Naturgesetzen ist weder das Dasein, noch das Individuelle zu begreifen. Gegenüber dem denkbaren einen Weltgesetze ist die Mannigfaltigkeit der daraus nicht ableitbaren Einzelgesetze zufällig. Das Individuum, ob als das einmalige Weltganze gedacht oder als vereinzelte Individualität aller Arten, ist immer zufällig. Jedes Neue in der Welt, jeder Sprung, jede Schöpfung, alles, was sich nicht auf Kausalgleichungen bringen läßt, ist vom Standpunkt der Gesetzlichkeit aus zufällig. Sofern wiederholte Neuentstehungen unter Regeln gebracht werden, wie in der Chemie, bleibt alles einmalige Neuentstehen zufällig. Vom Standpunkt der psychologisch verständlichen Entwicklung sind alle Wachstumsphasen als einfache Gegebenheiten zufällig. — Da alle Wirklichkeit und alle Erkenntnis für uns durch eine Auswahl aus der Unendlichkeit besteht, ist zwar der einzelne Zusammenhang notwendig, die Auswahlprinzipien (die Interessen oder Ideen) aber zufällig. Die Werte sind für uns nicht notwendig aus einem Prinzip begreiflich, sondern ihr Dasein für uns zufällig usw.

Die unvermeidliche Antinomie besteht darin, daß wir die Welt sowohl als notwendig und zusammenhängend (Rationalismus), wie als zufällig und chaotisch unzusammenhängend (Irrationalismus) sehen müssen; daß wir immer das eine durch das andere Extrem begrenzen, ohne je auf eine Seite treten zu können und ohne je eine „Mittelstraße“ zu finden. Immer bleibt auch der Zufall etwas Letztes.

Diesen Zufall erlebt der Einzelmensch in seinem Leben, sofern er darüber nachdenkt und den Sinn finden möchte, als unheimliche Tatsächlichkeit überall: eine Liebe, die ihm das metaphysische Bewußtsein gibt: denn du warst vor abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau, ist an das zufällige Treffen im Leben gebunden; das eigene Dasein an den Zufall, daß die Eltern sich getroffen haben; die Lebensschicksale an zufällige Gegebenheiten: der ökonomischen Lage, der Erziehung, des Zusammentreffens mit geeignetem Milieu, des Findens der „Aufgaben“. Ob die Ereignisse fördernd oder zerstörend sind, der Mensch sieht sich gefesselt an solche Zufälle, die nicht in seiner Macht stehen, mag er nachträglich die Abhängigkeiten dessen, was er ist, von solchen Zufällen sich vergegenwärtigen, mag er in die Zukunft hinein das Bewußtsein von den kommenden, ihrer ganzen Art nach ihm noch unbekannten Zufällen haben, mag er einen ganz konkreten Zufall erwarten und ihn entscheiden sehen.

[1]) Troeltsch, Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz. Schriften II, 773ff.

Die Reaktion auf die Zufälligkeit kann kaum ametaphysisch sein, abgesehen von der resignierten Reaktionslosigkeit des: Alles ist eitel. Der Mensch empfindet in seinem Schicksal einen Zusammenhang, die Zufälle alle haben einen Faden, an dem sie zusammengehören. Das Schicksal hat einen gefühlten Sinn und in der vollendeten Biographie eine darstellbare Totalität. Der Mensch fühlt sich etwa unter einem Stern, erlebt sich als vom Glück begünstigt (z. B. SULLA „felix"; auch CÄSAR nannte sich felix). Die auf den ersten wertenden Blick als zufällig angesehenen Ereignisse haben doch einen zusammenhängenden Sinn, sie ordnen sich für einen Menschen zusammen, der darin je nach seiner gesamten Haltung Tyche, Fatum, Schicksal, Verhängnis, Nemesis sieht. Man könnte — und mit weitgehendem Recht — rein empirisch sagen: Aus der Unzahl der Zufälle wähle eine aktive, lebendige menschliche Anlage eben das ihr Gemäße aus. Was dem einen Zufall sei, der gleichgültig vorbeigehe, werde dem anderen Schicksal. Das Schicksal sei nur Verarbeitung heterogenster Ereignisse durch die auswählende, akzentuierende, darauf reagierende einheitliche Individualität. So oft man das in Einzelfällen durchführen kann, der lebendige Mensch empfindet es gerade im ganzen nicht so. Unbegreifliche Zufälle, Unglücks- und Glückszufälle machen sein Leben. Sein eigenes Dasein ist zufällig, und er kann von sich selbst, wie D'ALEMBERT von der Welt, sagen: Das Unbegreiflichste ist, daß ich existiere.

Wie der Mensch, der die Zufälligkeit erschüttert erlebt hat, in seiner ganzen Lebenseinstellung, in seinem Sinnbewußtsein reagiert, ist an dem Ausdruck der Formeln zu sehen, die nicht gepreßt, nicht gleich verendlicht und versinnlicht werden dürfen, wenn man den ursprünglichen geistig-lebendigen Impuls darin erfassen will: eine *μοίρα* lenkt das Dasein; ein Gott baut spielend, sich vergnügend, die Welt und zerstört sie fortwährend; der unerforschliche Ratschluß Gottes (die Prädestination) lenkt die Welt; die Zufälle sind notwendige Folgen früherer Inkarnationen, deren Leben in Gutem und Bösem diese Nachwirkung in der neuen Wiedergeburt hat.

Das Gemeinsame aller dieser Formeln ist, daß der Mensch, der sie prägte, sich nicht mit dem Zufall abfand, sondern ihn in der Intention auf ein Dahinterliegendes zu überwinden suchte. Keine Formel vermag das für das Denken zu leisten, immer bleibt der Zufall an anderer Stelle bestehen: Das Dasein der Welt bleibt auf alle Fälle zufällig, oder das Dasein Gottes, der sie schuf.

Diese Formeln sind die vorübergehenden Produkte oder Abscheidungen des lebendigen Impulses, der hier wie überall in der Aktivität des Daseins die Grenzsituation überwindet, der ein posi-

tives Bewußtsein an den Grenzsituationen schafft, der das Erleben von Sinn, von Halt, von Notwendigkeit gibt, der daraus Kräfte für konkrete Lebensaktionen schöpft, sie aber nie verbindlich und zureichend in gegenständlicher Form für andere aussprechen kann. Versucht man das, so gibt es Formeln, die entweder als autoritative Lösung für die eigenen analogen Erlebnisse hingenommen, oder die durch die Arbeit des Intellekts, die unvermeidlich ist, wo gegenständlich gesprochen wurde, zerstört werden.

Die tiefgehendste Wirkung hat das Gewahrwerden des Zufalls gehabt, seit die Idee des Menschen da ist. Die Erfahrung von der Ungleichheit der Menschen nach individueller Veranlagung, die eine so riesige Spannweite hat, nach Rassen, Geschlecht, Alter, die Erfahrung der Abhängigkeit des Menschen von zivilisatorischen, materiellen Bedingungen ließen die Ungleichheit der Menschen messen an der Idee des Menschen überhaupt und der Idee seiner Gleichheit. Beides ist wirklich, Gleichheit und Ungleichheit der Menschen, beides ist erstrebt worden. Die Ungleichheit, die so ungerecht scheint (gemessen daran, was jedem möglich wäre), wird als ein Zufall und als etwas Letztes, realiter Unüberwindliches erfahren.

Daß alles nach notwendigen Gesetzen so sei, die wir nur nicht alle kennen, ist die gedankliche Überwindung durch jemand, der die Naturgesetzlichkeit metaphysisch hypostasiert, der den Zufall einfach leugnet. Den Zufall nicht wegzuleugnen, sondern in den Grund der Welt zu verlegen als unbegreiflichen Akt des Unendlichen, Absoluten, Gottes, ist die religiöse Bedeutung des Prädestinationsgedankens: eine Intention auf das Unendliche, eine Überwindung der Grenzsituationen wird erlebt und dafür ein Ausdruck gefunden, der wörtlich verstanden zwar wieder in die Versinnlichung einer willkürlichen, göttlichen Persönlichkeit führt, seinem reinen Sinn nach aber der Hinweis auf eine erlebte Verankerung des religiösen Menschen wird, welcher imstande ist, den Zufall nicht zu umgehen, nicht zu leugnen und doch nicht angesichts dieser Wirklichkeit zu verzweifeln, sondern gerade in ihr den Aufschwung zum Absoluten zu erfahren, der als religiöser weder bejahend noch verneinend ist.

Schuld.

Daß für eine mögliche Erfahrung alle Wertverwirklichung irgendwann einmal folgenlos zugrunde geht, daß alle Wertverwirklichung an die Bedingungen des Zufalls gebunden ist, ist zwar erschütternd. Aber alles das greift nicht so tief wie die Antinomien, die die Schuld unvermeidlich machen. Es ist möglich, die Schuld als etwas Endliches, als etwas Vermeidbares anzusehen, es ist möglich, nur ein-

zelne Verschuldungen, nicht die wesenhafte Schuld zu erfassen; dann steht der Mensch hier nicht in der Grenzsituation, sondern gestaltet in einem ethischen Optimismus ein Leben, das er als möglicherweise frei von Schuld empfindet: Der Stoiker gewinnt ein Bewußtsein ethischer Selbstsicherheit, das vom Standpunkt der Grenzsituation aus gesehen als ein Verharren im Endlichen, als eine Blindheit gegen die Antinomien und als Hochmut des endlichen Menschen angesehen wird. Hier an dieser Grenzsituation wird dem Menschen an die eigene Wurzel gegriffen. Während der Stoiker in allen Wirbeln der Zerstörung und des Unsinns sich selbst in ethischer Selbstgewißheit als festen Halt hat (nicht als Persönlichkeit, sondern als Schema und Formel), wird hier gerade dieser letzte Halt noch genommen: Die Wurzel eines selbständigen eigenen Werts und Sinns wird zerstörend erfaßt und der Mensch in vollkommene Verzweiflung gebracht. Es ist das Erlebnis der tiefsten religiösen Menschen, AUGUSTINS, LUTHERS, auch KIERKEGAARDS.

Die Sphäre ethischer Bewertung ist sehr weit. Die ethische Bewertung bezieht sich auf **Taten** und ihre Folgen: Die überall unvermeidlichen Folgen, die nach ethischer Beurteilung — wie sie inhaltlich auch gerichtet sei — nicht gewollt werden dürfen, machen das GOETHEsche Wort wahr: Der Handelnde ist immer gewissenlos. Es ist der eigentliche Sinn der „Verantwortung" beim Handeln, daß der Mensch die Schuld auf sich zu nehmen gewillt ist. Denn die einzige Möglichkeit, dieser Antinomie auszuweichen, das Nichthandeln, wird ethisch mit einem negativen Wertakzent versehen; in empirischer Durchführung muß das Nichthandeln als eine Verneinung des Willens zur Existenz zur schnellen Zerstörung des eigenen Daseins führen, und es muß außerdem sofort durch „Unterlassen" zu größter „Lieblosigkeit" kommen. So zwischen Handeln und Nichthandeln, und beim Handeln zwischen Gewolltem und unvermeidlich mit in Kauf zu Nehmendem hin und her geworfen, vermag der Mensch der Schuld in irgendeinem Sinne nicht zu entgehen.

Dann erstreckt sich der ethische Wertakzent auf die **Gesinnungen** und **Motive**, die dem einzelnen Handeln zugrunde liegen. Hier setzt die ethische Selbstkontrolle an, die, einmal in Kraft getreten, nie zufrieden ist, nie etwas absolut Reines sieht. Mag das einzelne Motiv in künstlicher Isolierung auch völlig rein erscheinen und sein, die Totalität der Gefühls- und Gesinnungsbedingungen und der Impulse ist es nicht: Jene Reinheit ist vielleicht gerade durch Festhalten einer gewissen Blindheit erreicht; die Richtung auf Aneignung vollkommenen Überblicks über die Realität, welche Vorbedingung sinnvollen und darum auch ethischen Handelns ist, ist nicht genügend verfolgt worden.

Noch weiter erstreckt sich der ethische Akzent auf alle Gefühle und jede Art von Seelenbewegung, die zu einem äußeren Handeln keinerlei Beziehung zu haben braucht. Hier wird die kontrollierende Selbstreflexion, die alles als wichtig ansieht, die immer die Ordnung und Orientierung des Seelischen auf eine Totalität hin erstrebt, auf eine Idee des Menschen, auf das ethisch Reine — oder wie sonst das inhaltlich noch ganz Problematische genannt werden mag —, in eine bodenlose Unendlichkeit getrieben. Die entgegengesetzten Triebe auch bei bejahten Gefühlen, die zahllosen ganz ungewollten Impulse und Instinkte schaffen dem Bewußten eine vollständige Unsicherheit. Er weiß nicht mehr, wo er sich finden soll, wie er werden soll — sofern er vollkommenen Ernst mit solcher Selbstkontrolle und Selbstbeobachtung macht. Pflicht und Neigung, rauschartige Erhebung und dauerndes Motiv, guter Wille zum Richtigen und Unechtheit, Echtheit und kreatürliche, endliche Vitalität usw. sind Gegensätze, über die er am Ende nicht hinwegkommt.

Bei dieser ethischen Bewertung nimmt der Mensch sich selbst gegenüber einen absoluten Maßstab, einen Maßstab, den der Mensch überhaupt nur sich selbst gegenüber anwenden kann. Und das Festhalten des absoluten Maßstabes läßt ihn dauernd in dem Bewußtsein ethischer Mangelhaftigkeit und Verschuldung verharren — nicht in diesem und jenem Einzelnen, sondern im Ganzen. Wie umgekehrt die Aufgabe des absoluten Maßstabs zur „Entschuldigung" führt und zum Verlassen der ethischen Sphäre zugunsten der Legalität, der Sitte, der Anständigkeit u. dgl.

Der absolute Maßstab und die Antinomien für das ethische Bewerten lassen sich wohl so im allgemeinen schildern. Aber der Einzelmensch sich selbst gegenüber vermag sein ethisches Schuldbewußtsein, sofern er es festzuhalten in der Lage ist, nicht mitzuteilen, wenn er auch noch soviel von sich sagen würde. Diese letzte „Schuld" — man muß nur nicht an Verbrechen und Fehler u. dgl. in täglichem Sinne denken, welche äußerlich sind — erlebt der Mensch irgendwie einsam, und Schweigen (nicht als aktives Schweigen, sondern als Unausgedrücktbleiben) ist irgendwo unvermeidlich trotz allen Willens zur Kommunikation.

Die Reaktionen auf die ethische Grenzsituation sind nicht einheitlich. Bei ihrer Beschreibung ist festzuhalten, was für alle Ethik gilt, daß es völlig verschieden ist, ob der Mensch sich selbst oder anderen ethisch gegenübertritt, ob er mit sich nach absolutem Maßstab verfährt oder ob er vergleicht, ob er sich als das Entscheidende für ihn empfindet oder ob er die Menschen, ihre Charaktere und Handlungen objektiv beurteilt, ob er an eigenem Schuldbewußtsein

oder an der Schuld in der Menschenwelt überhaupt leidet. In diesen Gegenüberstellungen sieht man auf den beiden Seiten immer ganz heterogene Gesinnungen und Folgen.

Die überwiegende Mehrzahl der Menschen erlebt diese ethische Grenzsituation nicht; man vermag mit vitalen Kräften zu existieren, mit stoischer selbstsicherer Sittenstrenge, mit dem Gehorsam gegenüber autoritativen Normen, wie den gewohnten und formulierten Grundsätzen einer Gemeinschaft.

Auf die Grenzsituation selbst gibt es Reaktionen — falls sie nicht einfach zerstörend wirkt, zum Chaos und zur unüberwindlichen Verzweiflung in Selbsthaß treibt —, deren Resultate in typischen Stellungen, Formeln, Lehren, Verhaltungsweisen in der Geschichte auftreten und alsbald ohne originales neues Grunderlebnis imitiert werden. Diese Reaktionen seien in folgenden Typen beschrieben: Objektivierung dieser Antinomie und Reaktion darauf.

1. Die Antinomie des ethischen Wertgegensatzes als eines in der empirischen Welt vermöge der objektiven Bedingungen und subjektiven Anlagen unüberwindlichen wird in harter Objektivierung zu etwas Letztem gemacht. Es gibt im metaphysischen Sinne ein radikal Böses, den Teufel. Die Welt ist im Letzten dualistisch. Durch Erbsünde sind wir unvermeidlich in Schuld verstrickt. Durch Prädestination gibt es klaffende Unterschiede der Menschen. Die Aufgabe des Menschen ist entweder zugunsten des positiven Prinzips zu kämpfen (faktisch wird diese Stellung alsbald verendlicht, wie ja schon die Objektivierung im Dualismus eine Verendlichung ist, und magisches Wesen verdrängt mehr und mehr ethisches Streben), oder man will sich Gewißheit verschaffen, wozu man prädestiniert ist. —

2. Das Entsündigungsbewußtsein des Urchristen. Der Mensch fühlt sich durch göttliche Gnade errettet. Die Sünde hat keine Macht mehr über ihn. Er fühlt sich befreit. Die Antinomie ist nichts Letztes mehr. In der Gnade ist sie aufgehoben. Dieses Bewußtsein wird in einer „Rechtfertigungslehre" objektiviert, welche an dem Gegensatz der Gnade und des freien Willens ihre Schwierigkeiten findet. Einmal wird die Gnade allein akzentuiert, und es entsteht die schnelle Entartung zur lässigen Lebensführung mit dem bloßen Gnade!-Gnade!-Rufen, wie man es Lutheranern vorwarf. Dagegen empören sich die ethischen Kräfte, die nun ihrerseits den freien Willen akzentuieren und schließlich das Religiöse in Abhängigkeit vom Ethischen bringen. Dann wendet sich schließlich wieder das religiöse Bewußtsein gegen diese Unterordnung, z. B. gegen den „furchtbaren kategorischen Imperativ" KANTS.

3. Wenn die Objektivierung der Schuld zu etwas Letztem in den täglichen Gedanken aufgenommen ist, ohne überwunden zu werden, entsteht das typische Armesünderbewußtsein, halb leidend, halb genießend, indem es sich die eigene Schlechtigkeit in unzähligen Variationen vergegenwärtigt („Ich bin ein rechtes Rabenaas" usw.). Die Sünde wird zur Erbauung benutzt.

4. Eine originale psychologische Stellung zur Schuld zeigt Kierkegaard[1]). Er objektiviert den Gegensatz nicht zu metaphysischen Prinzipen, er ergeht sich auch nicht in dem sentimentalen Armesünderbewußtsein; aber er verabsolutiert das Schuldbewußtsein in der subjektiven Existenz. Kierkegaard sucht und findet überall für die Beziehung zum Absoluten („zur ewigen Seligkeit") einen für das moderne Bewußtsein typischen Ausdruck, d. h. für den Menschen, der in kritisch philosophischem Denken das naive Wissen von der übersinnlichen Welt, vom Absoluten verloren hat; er findet ihn für den eigentlich Ungläubigen — sofern man unter Glauben das evidente Besitzen von Inhalten, die das Absolute sind, versteht —, für den Menschen, der doch nach Glauben strebt, der doch das Bewußtsein vom Absoluten überhaupt, von der entscheidenden Wichtigkeit der Existenz hat, der eine Religion des Nichtwissenkönnens verlangt. So beurteilt Kierkegaard im gegenwärtigen Fall konstruierend 1. das endgültige Schuldbewußtsein in der Grenzsituation als das Bewußtsein der totalen Schuld gegenüber jeder einzelnen, vereinzelten Schuld, 2. die „ewige Erinnerung" an diese Schuld als das „Kennzeichen des Verhältnisses zu einer ewigen Seligkeit".

An den Grenzsituationen erhebt sich das stärkste Bewußtsein der Existenz, welches als solches Bewußtsein von etwas Absolutem ist. Von da aus erscheint alle Existenz im Endlichen abstrakt, es ist ein Existieren nach dem Schema, mag dies noch so differenziert sein. Angesichts des Unendlichen oder des Absoluten fühlt der Mensch, als ob er aus einem Schleier abstrakter Allgemeinheiten, in denen er wie selbstverständlich sein Leben lebte, heraustrete. Darum schreibt Kierkegaard, daß „Schuld der konkreteste Ausdruck der Existenz ist... Je abstrakter das Individuum ist, desto weniger verhält es sich zu einer ewigen Seligkeit, und desto mehr entfernt es sich auch von der Schuld; denn die Abstraktion macht die Existenz gleichgültig, aber Schuld ist der Ausdruck für die stärkste Selbstbehauptung der Existenz..."

Es wäre denkbar, daß der Mensch in dem Bewußtsein der endgültigen Schuld die Schuld abwälzen wolle auf den, der ihn in die Existenz gesetzt habe. Das aber ist eben an der Grenzsituation nicht möglich, der gegenüber diese Verendlichung ausgeschlossen ist und der Mensch seine eigene Unendlichkeit ebenso wie die objektive sieht, der gegenüber er gerade nicht über

[1]) 7, 209—237.

sich hinaus kann, wie es im Endlichen möglich ist, wo er sich als ein Endliches zu anderen Endlichen in Beziehung setzt und Abwälzen von Schuld und Entschuldigung möglich macht.

Das Merkmal dieses endgültigen Schuldbewußtseins ist die Totalität. Und wie Antinomie, Unendlichkeit, Grenze, das Absolute Begriffe sind, die alle um dasselbe kreisen, so kann auch als Merkmal der Totalität der Schuld KIERKEGAARD anführen: „Die Totalität der Schuld entsteht dann für das Individuum, wenn es seine Schuld, ob es auch nur eine einzige, ob es die allerunbedeutendste wäre, mit dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit zusammenstellt."

Zur Totalität kommt der Mensch durch „Zusammenstellen"; das Einzelne darf nicht Einzelnes bleiben, nicht nur mit Einzelnem komparativ zusammengestellt werden, sondern es muß zum Absoluten in Beziehung gebracht werden, welches im Ethischen der absolute Maßstab ist, den der Mensch nur sich selbst gegenüber anwenden kann. „Und im Zusammenstellen besteht alles sich in die Existenz vertiefen. Komparativ, relativ vor einem menschlichen Richterstuhl, mit dem Gedächtnis festgehalten (anstatt mit der Erinnerung der Ewigkeit) genügt e i n e Schuld (kollektiv verstanden) keineswegs und die Summe von allen auch nicht. Der Knoten besteht indessen darin daß es gerade unethisch ist, sein Leben im Komparativen, Relativen, im Äußeren zu führen und zur letzten Instanz im Verhältnis zu sich selbst das Recht der Polizei ... zu haben." — „Die totale Schuld ist das Entscheidende; sich vierzehnmal verschuldet zu haben, ist im Vergleich damit Kinderspiel." Das Kind läßt seine Schuld als etwas Einzelnes liegen, ohne sie „zusammenzustellen"; es büßt, bekommt Schläge, will ein besseres Kind werden, und vergißt die Schuld: Es hat kein endgültiges Schuldbewußtsein. Dieses ist das „entscheidende Bewußtsein von wesentlicher, nicht von dieser oder jener Schuld".

Der Mensch mit totalem Schuldbewußtsein „ist für ewig gefangen, in das Geschirr der Schuld gespannt". „Es besteht niemals darin: ab und zu einmal zuzugreifen, sondern in der Beständigkeit des Verhältnisses, in der Beständigkeit, womit dies mit allem zusammengestellt wird ... Hierin liegt ja doch alle Existierkunst."

Unser Gedankengang war: aus den Grenzsituationen die weltanschauliche Bewegung zu verstehen. Man kann die Beziehung auch umkehren und das erlebende Verharren in der Grenzsituation, in all dem endgültig Ungewissen, Fragwürdigen, Antinomischen, als Ausdruck weltanschaulicher Stellung ansehen: Leiden, Zufall, Schuld als Endgültiges, Unüberwundenes zu tragen, es nicht zu ignorieren. KIERKEGAARD sieht die Beziehung immer in dieser Weise: „Das Schuldbewußtsein ist der entscheidende Ausdruck für das existentielle Pathos gegenüber einer ewigen Seligkeit." Es ist „das Kennzeichen des Verhältnisses zu einer ewigen Seligkeit".

Fragen wir aber, worin die weltanschauliche Beziehung bestehe, so werden wir nur auf die Situation und auf die Folgen hingewiesen. Von dem Erleben heißt es hier wie sonst im wesentlichen: „Die ewige Erinnerung an die Schuld läßt sich i m Ä u ß e r n n i c h t a u s d r ü c k e n, sie ist dafür inkommensurabel, da jeder Ausdruck im Äußern die Schuld verendlicht." Das ist einer der Gründe des unvermeidlichen S c h w e i g e n s über die letzte Innerlichkeit. Ein anderer Grund des Schweigens ist die Notwehr gegen Mittelmäßigkeit. Dieses Schweigen hat KIERKEGAARD beschäftigt: „Gewiß

kann ein Mensch von sich selbst Anstrengungen fordern, von denen der es am besten meinende Freund, wenn er davon wüßte, abraten würde." ... Diesen absoluten Maßstab kann der Mensch und darf er nicht sagen ... „Jeder, der in Wahrheit sein Leben gewagt hat, hat den Maßstab des Schweigens gehabt; denn ein Freund kann und darf dies nie anraten, ganz einfach darum, weil derjenige, der, wenn er sein Leben wagen soll, einen Vertrauten braucht, um es mit ihm zu überlegen, nicht dazu taugt" ... „der, der schweigt, klagt niemand als sich selbst an, beleidigt durch sein Bestreben niemand; denn das ist seine siegreiche Überzeugung, daß in jedem Menschen dieses Mitwissen mit dem Ideal wohnt und wohnen soll" ... „Im Verhältnis des Schweigens zum Ideal liegt ein Urteil über einen Menschen ... es ist absolut das höchste." „Im Verhältnis des Schweigens zum Ideal ist ein Maßstab, der sogar die größte Anstrengung zu einer Kleinigkeit macht ... dagegen macht man in der Geschwätzigkeit ohne Anstrengung Riesenschritte ... In der Übereinkunft des Schweigens mit dem Ideal fehlt ein Wort, das nicht verneint wird, weil das, was es bezeichnet, auch nicht da ist: das ist Entschuldigung ..."

Der Drang nach Verendlichung der Schuld ist das Selbstverständliche und Normale. Die „ewige Erinnerung der verborgenen Innerlichkeit" ist nur von seltenen Menschen festzuhalten. Darum sind die Auffassungen von Schuld und von Genugtuung, die uns begegnen, endliche, zumal über jener unendlichen Schuld und ihrer Erfahrung ein Schweigen liegt, das höchstens durch paradoxen Ausdruck durchbrochen wird. Diese endlichen Auffassungen schildert Kierkegaard zum Teil:

1. Die Schuld wird mit „etwas Komparativem (seiner eigenen Zufälligkeit oder der anderer) zusammengestellt und zwischen die Einzelheiten der Schuld Vergessenheit" gebracht. „Dies macht das Leben leicht und ungeniert, wie es das Leben des Kindes ist". Jedoch: „Es bleibt immer eine Frage, wieviel Menschen es gibt, die sich in letzter Instanz absolut in Geistesbestimmung verhalten; es bleibt eine Frage ... denn es ist ja möglich, daß wir es alle tun, insofern als die verborgene Innerlichkeit eben die verborgene ist ..."

2. Die Vorstellung von der Schuld wird mit der ewigen Seligkeit nur momentweise — am Sonntag — zusammengebracht.

3. Das Mediieren: „Die Mediation entbindet den Menschen davon, sich in die Totalitätsbestimmung zu vertiefen, und macht ihn nach außen geschäftig, daß seine Schuld nach außen, sein Strafleiden nach außen geht; denn Losung und Ablaß der Mediation ist, daß das Äußere das Innere und das Innere das Äußere sei, wodurch das absolute Verhältnis zum Absoluten abgeschafft ist."

Die verendlichten Auffassungen von der Genugtuung sind:

1. Der bürgerliche Begriff der Strafe. Er entspricht dieser oder jener Schuld.

2. Der ästhetisch-metaphysische Begriff der Nemesis: „Die Innerlichkeit wird Äußerlichkeit. Man konnte darum die Furien sehen, aber gerade diese ihre Sichtbarkeit macht die Innerlichkeit weniger schrecklich, und gerade infolge ihrer Sichtbarkeit gab es eine Grenze für sie: In den Tempel durften die Furien nicht kommen. Wenn man dagegen das Schuldbewußtsein sogar bloß als ein Nagen wegen einer einzelnen Schuld nimmt, so ist diese Verborgenheit grade das Schreckliche ..."

3. „Alle selbstgemachte Pönitenz." Sie macht die Schuld endlich, weil sie sie kommensurabel macht. „Das Respektable an der Pönitenz des Mittelalters war, daß das Individuum in bezug auf sich selbst den absoluten Maßstab anlegte." Die Pönitenz des Mittelalters war „eine rührende und begeisterte Unwahrheit". Das Mittelalter läßt Gott sozusagen mitspielen. „Man versuche das Denkexperiment: ein Mensch ... der allein mit sich selbst, mit der Schuld und mit Gott ist ... man denke sich sein verzweifeltes Grübeln, ob es doch nicht etwas gebe, worauf er als Genugtuung für die Schuld verfallen könne, man denke sich die Not der Erfindsamkeit, ob es doch möglich sei, auf etwas zu verfallen, was Gott wieder gut (freundlich) machen könne: und man lache, wenn man kann, über den Leidenden, der auf die Pönitenz verfällt ..."

Zusammenfassend: Kierkegaard zeigt die Situation, verneint die Verendlichungen, sagt nichts von der Art des weltanschaulichen Erlebens selbst. Er läßt nur merken, daß diese Kräfte ganz außerweltlich sind: einsam mit Gott. Er gibt keine Impulse zur Weltgestaltung. Das Ethische ist Problem der Stellungnahme zu sich selbst, die Zwecke werden alle direkt auf das Absolute abgestellt, nicht durch Welthandeln hindurch. Es ist eine reflexive, einsame Religiösität des Denkens.

3. Der lebendige Prozeß.

Die Charakteristik der Grenzsituationen zeigte uns die Lage des Menschen als eine antinomische. Er kann durch sie zerbrochen werden, er vermag aber auch Kraft des Lebens und Halt zu besitzen. Auflösung und Halt liegen miteinander im Kampf, nicht immer als bewußte Gegenüberstellung, aber faktisch im Leben. Die konkreten Situationen ändern sich, die formalen Grenzsituationen kehren aber immer wieder. Die Reaktionen sind unendlich mannigfaltig, aber der Form nach spielt sich ein ähnlicher lebendiger Prozeß ab. Dieser Prozeß kommt fast immer wieder auch zu scheinbarer Ruhe, z. B., wie geschildert wurde, in einem höchsten Gut, einem dogmatisierten antinomischen Weltbild, in Optimismus oder Pessimismus usw.; dadurch entstehen die mannigfaltigen Gestalten der Geistestypen. Der lebendige Prozeß, als Ganzes vorgestellt, gibt uns die Grundeinteilung dieser Geistestypen. Er war bei den Schilderungen der Reaktionen auf die einzelnen Grenzsituationen schon das immer wiederkehrende Gemeinsame. Er sei jetzt noch einmal charakterisiert. Allerdings fällt jede Charakteristik doch wieder nicht allgemein genug aus. Nur in der Einstellung auf die immer wiederkehrende Gestalt in der Verfolgung durch die verschiedenen Medien kann die Idee dieses Prozesses entwickelt werden.

Das weltanschaulich gefaßte Leben spielt in der Subjekt-Objektspaltung. Es ist hier zumeist in unmittelbarer Selbstverständlichkeit eine Einigkeit zwischen Individuum und dem Ge-

häuse der Objektivitäten vorhanden, wenn der Mensch gar nicht reflektiert, vielmehr die Einrichtungen der Gesellschaft, die ethischen Imperative, wie sie durch die Sitte gelten, ebenso wie die Naturgegebenheiten als absolut undiskutierbar ansieht, wenn er an sie, als ob noch anderes möglich sei, überhaupt nicht denkt, sondern in ihnen lebt, als ob es seine eigene Substanz sei. Mensch und Gehäuse sind hier so verwachsen, daß Weltanschauung als Prozeß im Einzelmenschen gar nicht mehr spezifisch ist. Eine Betrachtung der Weltanschauungen dieser Art ist nur sozialpsychologisch, nicht individualpsychologisch möglich: denn es können die verschiedensten Weltanschauungen in dieser Form der selbstverständlichen Unmittelbarkeit auftreten und sozialpsychologisch miteinander verglichen werden. Psychologisch im Sinne der Individualpsychologie wird die mögliche Betrachtung erst, wo das Gehäuse selbst bewußt als Situation, als ein Element der Situation erfahren und damit in Frage gestellt wird; von da bis zum individuellen Urerleben des Haltfindens, z. B. dem religiösen Urerlebnis in einer entgötterten Welt, dehnt sich das Feld des Psychologischen der Einzelseele.

Dieses Infragestellen tritt auf mit dem Bewußtsein, daß auch noch andere Lebensformen möglich seien. Die bewußte Erfahrung der Grenzsituationen, die vorher durch das feste Gehäuse der objektiv selbstverständlichen Lebensformen, Weltbilder, Glaubensvorstellungen verdeckt waren, und die Bewegung der grenzenlosen Reflexion, des Dialektischen lassen einen Prozeß beginnen, der das vorher selbstverständliche Gehäuse zur Auflösung bringt. Vorher war das Gehäuse als solches gar nicht bewußt, jetzt wird mehr oder weniger klar, was Gehäuse ist, und dieses als Bindung, Beschränkung oder als zweifelhaft erfahren, ohne die Kraft zum Haltgeben zu besitzen. Wird dieser Auflösungsprozeß in einer Gesellschaft allgemeiner, so tritt erst das Leben ein, das Gegenstand einer Weltanschauungspsychologie des Individuums sein kann. Nun finden sich in den Individuen neben den Auflösungsprozessen die Trümmer des Gehäuses, die als abgerissene Fragmente noch wirksam sind. Dieser Auflösungsprozeß kann bis zur Vernichtung führen: Das Gehäuse besteht nicht mehr, der Mensch kann nicht mehr leben, so wenig wie eine Muschel, der man die Schale genommen hat.

Daß der Mensch lebt und nicht zugrunde geht, ist daran sichtbar, daß er im Auflösungsprozeß des alten Gehäuses gleichzeitig neue Gehäuse oder Ansätze dazu baut. Dieses Nachaußensetzen des Lebens ist ja immer ein irgendwie Festlegen, nur in diesem Nachaußensetzen ist Leben erkennbar, der Prozeß dieses Nachaußensetzens ist das Leben selbst. Daher werden im Lebensprozeß Gehäuse

nur aufgelöst, um neuen Platz zu machen; es handelt sich letzthin nicht um Auflösung, sondern um Metamorphose. Die entstehenden Gehäuse können alle Formen des Nachaußentretens des menschlichen Lebens haben: das Handeln in der Weltgestaltung, die Gestaltung der realen Persönlichkeit, das Leisten und Schaffen tatsächlicher Erkenntnis, der Kunstwerke und Dichtungen, zuletzt die rationale Form des Gehäuses: die philosophische Lehre.

Dieser lebendige Prozeß, in dem die festen Gehäuse aufgelöst, neue Gehäuse gebildet werden, dieser Wechsel, der zugleich Auflösung und Umschmelzung ist, ist nicht ein einmaliger Vorgang, sondern immer erneute Form des lebendigen Daseins. Wir sehen, solange wir psychologisch betrachten, nur diesen Prozeß, aber weder letzten Anfang noch Ende. Wir sehen die historischen und individuellen Anfänge, die unserer Wahrnehmung zugänglich sind, inhaltlich schon als hochkomplizierte Gebilde, wir sehen kein Ziel, das uns objektiv das Ziel sein könnte. Es ist gleichsam so, daß wir aus einer uns unbekannten Bahn einen Ausschnitt wahrnehmen. Dieser mag unserem philosophischen Bedürfnis Anlaß geben, aus der Form und dem Gehalt der Bahn, die wir sehen können, gleichsam die Kurve und die Gestalt der ganzen Bahn spekulativ zu berechnen. Der psychologischen Betrachtung liegt das nicht ob, sie beschreibt nur, was sichtbar ist. Ja sie entwickelt fast unvermeidlich eine Skepsis, ob wir hier, an der äußersten Grenze unserer weltanschaulichen Betrachtung, imstande sind, aus unserem Dasein, das doch an unsere psychologischen Formen gebunden ist, gleichsam in eine nicht mehr psychologisch gegenständliche Sphäre hinauszuspringen. Aber gleichzeitig entwickelt die psychologische Betrachtung die Einsicht, daß diese Versuche des Springens gerade die lebendigen Vorgänge sind, die neue Gehäuse schaffen, immer mit dem Bewußtsein, nunmehr das Absolute, Endgültige zu erringen. Die psychologische Betrachtung weiß, daß wir nur in Gehäusen leben können, wenn wir überhaupt leben wollen. In der Kraft des Gehäusebaues sieht sie Kraft des Lebens und damit das Wesentliche. In jenem Überspringen der Grenzen, die der bloßen Betrachtung gesteckt sind, jenem Tun, das sie als Endgültiges zwar in Frage stellt, sieht sie zugleich die Lebensrettungen. Sie weiß, daß sie selbst leicht ein Faktor im Auflösungsprozeß ist, d. h. aber ein notwendiger Faktor im Leben, damit es immer wieder zur Entfaltung komme, und d. h. eine Kraft der Auflösung, der schließlich gerade nur die unechten Gehäusefabrikate oder die überlebten Versteinerungen und die kraftlosen, lebenslosen Menschen anheimfallen, wie die Bakterien sich aller Leichen, aber nicht der lebendigen Leiber bemächtigen. Sie darf erkennen, daß sie zwar

ihrem Wesen nach selbst unschöpferisch ist, daß sie aber im Dienst des wachsenden Lebens steht, dem ein Schaden durch sie zuzufügen unmöglich ist: Sie lehrt ja gerade, was das Leben ist und kann dem nichts anhaben, der seines Lebensbewußtseins, seiner Aufgabe sicher ist. Dieser wird auf solcher Stufe jener Umschmelzungsprozesse, wie sie heute erreicht ist, sogar nicht umhin können, jene psychologische Betrachtung als einen Faktor in sich aufzunehmen. Ein sich darum Herumdrücken würde immer verdächtig sein.

Der lebendige Prozeß schließt also Auflösung und Gehäusebildung ein. Ohne Auflösung würde Erstarrung eintreten, ohne Gehäuse Vernichtung. Auflösung aber und Gehäuse können sich vom lebendigen Ganzen gleichsam loslösen, und es entstehen dadurch die nihilistischen Prozesse einerseits, das endgültige Unterkriechen in Gehäusen andrerseits. Was man Motive der Weltanschauung nennt, sind zum Teil Motive, die dem Nichts und zugleich der Unruhe, dem Leiden des Lebendigen entgehen möchten. Mit den festen, weltanschaulichen Gehäusen sucht der Mensch z. B. dem Leiden an Grenzsituationen zu entrinnen, indem er sie verdeckt; er will Ruhe suchen statt der unendlichen Bewegung; er will objektive Rechtfertigungen aus einem Rationalen heraus statt absoluter Verantwortung der lebendigen Kräfte und ihres Wählens. So gibt es also neben dem Drang des Menschen, in unendlicher Verantwortung, lebendigem Wachsen und Schaffen zu erfahren, was das Dasein sei, und es darin zugleich selbst mit zu gestalten, einen Drang in das Nichts und einen Drang in die Gehäuse.

Nach diesen Bemerkungen ist die Einteilung unserer Analyse der Geistestypen einsichtig. Wir betrachten erstens die Auflösungsprozesse, zweitens die Gehäuse; damit fassen wir Seiten des Prozesses, in dessen Kern das Lebendige steckt, das unendlich ist: Dieses schildern wir im dritten Abschnitt. Jede dieser Seiten kann sich verselbständigen und die Individuen in einem Geistestypus verharren lassen, der entweder nur Auflösungsvorgang oder bloß Gehäuse erstarrter Art ist. Selbst das Leben kann, sich selbst begreifend, sich als Lehre objektivieren und eine spezifische Gestalt des Geistestypus entwickeln, die selbst nicht mehr die lebendige ist. Obgleich also das Leben selbst als das Eine nicht zu fassen, sondern nur ein Ausschnitt der Kurve seiner Objektivationen sichtbar ist, es selbst fortwährend Bewegung und Umschmelzung ist, können wir doch eine ganze Reihe von Geistestypen charakterisieren, die auf dieser Kurve liegen; von keinem derselben dürfen wir sagen, er sei der „richtige", von keinem, er sei „falsch"; von keinem dürfen wir sagen, er sei der Geistestypus überhaupt in seiner Totalität, von keinem, er sei das Leben. Wenn wir

trotzdem diesen Versuch z. B. mit der Charakteristik des dämonischen Typus zu machen scheinen, so müssen wir uns bewußt bleiben, daß wir damit wie mit analogen Typen nur einen Grenzbegriff aufstellen, daß gerade dieser Typus inhaltsleer, bloße Form bleibt und also als solcher sich gelegentlich mit jedem der anderen Typen erfüllen kann.

Die Umschmelzungsprozesse können als Prozesse in der historischen Folge betrachtet werden oder als Prozesse in menschlichen Individuen. Wenn man die letzteren betrachtet, wird man die ersteren nicht außer acht lassen können, sie zeigen im großen, was die Individuen im kleinen sind, sie sind zugleich für diese Voraussetzung. Wenn wir — in Hegels Ausdrücken — Gestalten einer Welt und Gestalten des Bewußtseins sich gegenüberstellen, so ist die Trennung für die empirische Kasuistik klar und entscheidend, für die Typenbildung wird die Schilderung beide Quellen benutzen dürfen, da sie nur in verschieden großer Schrift im Resultat dasselbe zeigen. Im Zentrum unserer Vergegenwärtigungen aber werden unwillkürlich menschliche Individuen stehen.

4. Die Struktur der Geistestypen.

Bei jedem Geistestypus fragen wir nach seiner „Struktur". Wir setzen voraus, nur solche anschauliche Ganzheiten der Weltanschauung Geistestypen zu nennen, die eine einheitliche Struktur haben. Komplexere Gebilde sind charakterologische und soziologische Typen, die hier nicht zu entwickeln sind. Diese einheitliche Struktur läßt sich oft in Formeln fassen, die man dann das „Prinzip" des Typus nennen kann. Sie läßt sich manchmal mit einem Schlagwort bezeichnen, das die „Idee" des Typus zeigt. Jeder Typus als solcher ist ein unendliches Ganzes, dessen anschauliche Entwicklung nie ein Ende erreicht. Wir bleiben immer im Zweifel, ob der konstruierte Typus etwas Letztes trifft, oder ob er sich als eine begrenzte Konstruktion, als ein Schema erweist, das unter die „Elemente" gehört und nur Erscheinung einer tiefer zu suchenden Kraft ist.

Die einheitliche Struktur des Typus ist in der Entfaltung zu zeigen. Das ihm typische Weltbild und die ihm typischen Einstellungen dienen zur Charakteristik. Dazu kommt die ihm typische Rangordnung der Werte; d. h. die Art, wie die Akzente auf die Elemente verteilt sind, was vorgezogen wird, was der Gipfel der Werthierarchie, das höchste Gut, die letzten Ziele, Aufgaben, die Forderungen und Grundsätze sind.

Unter Geistestypen sollen Prinzipien, Ideen, Kräfte verstanden werden. Damit ist gesagt, daß sie nie vollkommen durchsichtig werden, daß wir nie wissen, ob wir letzthin eine Kraft oder viele und wieviele annehmen sollen. Und daraus ergibt sich, daß Geistestypen nicht, wie Weltbilder, klar geschieden nebeneinander gestellt werden können. Es sind meist keine ruhenden Ganzheiten. Der Versuch einer Charakteristik wird meistens die Bewegung in den Vordergrund schieben und geschlossene Typen nur hin und wieder andeuten. Das uns Wichtige müssen hier die Prozesse sein. Im Einzelnen wird wohl einmal ein Geistestypus in Einstellung, Weltbild und Werttafel entwickelt, aber dieses Schema wird nicht pedantisch angewandt. Eine Konstruktion der Struktur einzelner Geistestypen bringt diese zur Erstarrung, während das Wesen der Geistestypen die Kraft und die Bewegung ist. Diese Erstarrung ist die unvermeidliche Folge jeder begrifflichen Arbeit die jedoch wieder rückgängig gemacht wird, indem die Zusammenhänge der Typen untereinander, ihr Übergehen die Bewegung zeigt und gleichzeitig die Typen untereinander in systematische Ordnung bringt. Die Ordnung ist oft zugleich ein Zeigen der Wege möglicher Bewegung. Für diese Bewegungsprozesse verwenden wir die geschilderten Grundgedanken von Grenzsituation, Halt, Lebensprozeß.

A. Skeptizismus und Nihilismus.

Die erste und allerletzte Grundfrage der Weltanschauung ist, ob zum Leben im ganzen ja oder nein gesagt wird, ob das Höchste im Nichts oder im Dasein ist, ob das Sichauflösen und Aufhören Endziel ist oder das Leben im Handeln, Schaffen, Aufbauen. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten gibt es nicht etwa Übergänge, wohl aber unendlich viele Kombinationen in der Seele des einzelnen Menschen: Das Leben wird nicht um jeden Preis bejaht, seine Aufopferung geschieht, aber nicht aus dem Willen zum Nichts, sondern aus einem Willen zu einem Sinn; das Leben wird vernichtet, nur weil dieses in seiner Besonderheit lebensunwert erscheint, aus Lust am positiven Leben, dessen Möglichkeit verschlossen erscheint; der Wille zum Nichtsein für mich ist kein Wille zum Nichts überhaupt usw.

Was wir Leben und Dasein nennen, hat die Seiten der Realität, der Wertakzente, des Sinns für uns. Der vollendete Wille zum Nichts wäre ein Wille, der Sein, Wert, Sinn gleichmäßig nichtig erlebt und beurteilt und danach handelt in dem einzig übrigbleibenden „Sinn“: aufzuhören, um Nichts zu sein. Solcher Nihilismus kommt empirisch kaum vor. Nihilismus heißt vielmehr der Prozeß, der in

der Verlängerung zu diesem idealen Endzustande vollendeten Nihilismus führen müßte. In diesem Sinne sind Definitionen des Nihilismus zu verstehen: Er ist „radikale Ablehnung von Wert, Sinn, Wünschbarkeit" (Nietzsche), er ist der Zustand der Seele, in der ihr jedes Ziel fehlt, in der jede Antwort auf das Wozu? fehlt, in dem alle Werte entwertet sind.

Über den vollkommenen Nihilismus ist nichts zu sagen; wie er das absolute Nichts will, ist er selbst nichts. Die Prozesse, die auf ihn hin als in ihrer Verlängerung liegend deuten, sind noch nicht beim absoluten Nichts, sondern halten irgend etwas fest, von dem aus sie das andere als nichtig sehen und wollen. Ein Typus des Nihilismus etwa verwirft allen Wert und Sinn und haftet an der Bejahung der bloßen wert- und sinnlosen Realität; der andere Typus findet die Realität unhaltbar, vernichtungswürdig, weil sie vom Standpunkt des Werts und Sinns aus auf keine Weise zu rechtfertigen sei. Jener Wertnihilismus ist etwa repräsentiert durch den praktischen Materialisten, dieser Seinsnihilismus durch den Buddhismus. Beide sagen: Alles ist Schwindel, ist falsch, ist Täuschung; aber sie sagen es in entgegengesetzter Meinung: der Seinsnihilist in der Meinung, das Sein täusche uns vor, daß irgendein Sinn, irgendein Wert darin sei, uns, denen es nur auf Wert und Sinn ankomme; der Wertnihilist in der Meinung, alle Phrasen von Wert und Sinn verdeckten nur den einen Willen zum bloßen Dasein, der faktisch allein wirksam sei.

Solange noch ein Seelenleben da ist, sind nur solche relativen Nihilismen möglich, der absolute Nihilismus ist unmöglich; denn irgend etwas will der Mensch immer noch; wenn er auch das Nichts will, hat er eben in diesem Willen noch einen Sinn. Der Seinsnihilismus ist einer ungeheuren Vehemenz, ja, wie der Buddhismus lehrt, in engen Grenzen der Weltgestaltung fähig; der Wertnihilismus dagegen ist auch im Effekt nichtig, chaotisch; er vermag auch keine irgendwie reichere Theorie seiner Weltanschauung zu entwickeln. —

Diese Gegensätze, die ungefähr die Begriffssphäre des Nihilismus bestimmen, sind noch schematisch und grob. Die Gestalten des Nihilismus werden im besonderen zu entwickeln sein. Sie alle lehren uns immer wiederkehrende Zusammenhänge, die von jeder Form der Objektivität her die Seele zum Nihilismus treiben. Diese Zusammenhänge sind.

1. Wenn ich aus einer Weltanschauung heraus Absichten habe und verfolge, so widerspricht immer wieder der ursprünglichen Meinung die tatsächliche Erfahrung bei der Verwirklichung. Man will den Menschen gleiche Rechte geben, damit niemand vergewaltigt werde, und alsbald bemächtigen

sich einige dieser neuen Gleichberechtigten der Gewalt unter anderen Formen. Man will nur gelten lassen und tun, was klar und verständig ist, und erfährt, daß einem nur leere Formen bleiben. Man will sich mit anderen verständigen, glaubt sich völlig einig in Formulierungen, die beide für richtig halten, und man erfährt, daß bei Änderung der äußeren Situation beide ganz verschiedenes meinen: aus dem Kosmopoliten wird ein Chauvinist, aus dem Sozialisten ein Despot. Man gestaltet sein Leben zielbewußt und erfährt, daß die angenommenen Grundsätze kein Leben ermöglichen, daß das, was für die Stunde und in der weltanschaulichen Theorie Schwung gibt und Billigung findet, nicht etwas ist, mit dem sich Tag für Tag, Jahr für Jahr die ganze Länge der Zeit hindurch leben läßt. — Nur wo alles vollkommen maschinenhaft ist, läßt sich berechnen und voraussagen, sofern man mit allem in dem isolierten geschlossenen System bleibt — ein Idealfall, der selten verwirklicht ist — und dann alsbald für den lebendigen Menschen kein anderes Interesse mehr hat, denn eine Last zu sein zur Herstellung bloßer Lebensbedingungen. — Gerade die Erfahrung des Anstoßens, des Widersprechens von Meinung, Erwartung einerseits und Erfahrung andererseits, ist Leben. Diese Erfahrungen können in einem aufbauenden Prozeß fortschreiten oder aber jede dieser Erfahrungen führt zum Festhalten des Negativen daran, das sich in Urteilen ausdrückt wie: Alle Menschen sind nichts wert; ich bin unfähig, verwerflich; die Welt ist ein Chaos von Zufällen usw. Die Verzweiflung kann die Quelle eines seelischen Umschmelzungsprozesses werden (in der religiösen Sphäre: Bekehrung, Wiedergeburt). Die Verzweiflung aber, als solche festgehalten, ist der Nihilismus. In der Verzweiflung jener immer erneuten Erfahrung des Sichwidersprechens sucht die Reflexion sich zurechtzufinden, doch mit dieser wird der Prozeß zum Nihilismus erst recht befördert.

2. In jeder Reflexion als solcher, in aller rationalen Einstellung liegt eine Tendenz zur Auflösung, Relativierung dessen, worüber reflektiert wird. Diese Erfahrung des Wesens des Denkens wurde auf der Erde zuerst von den griechischen Sophisten gemacht. „Vor dem Begriff kann nichts bestehen; ... für ihn gibt es, um sich so auszudrücken, nichts Niet- und Nagelfestes ... Der Begriff ... findet sich als die absolute Macht, welcher alles verschwindet; — und jetzt werden alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dies Feste — sei es nun eine Festigkeit des Seins, oder Festigkeit von bestimmten Begriffen, Grundsätzen, Sitten, Gesetzen — gerät in Schwanken und verliert seinen Halt“[1]).

---

[1]) Hegel, W. W. 14, 5.

Die Reflexion entspringt aus dem Willen, sich selbst überzeugen zu wollen, nicht auf guten Glauben und Autorität das hinzunehmen, worauf es ankommt. Sie stellt in Frage, um Gewißheit zu bekommen, sie löst die Totalitäten, in denen sie unmittelbar steht, auf, isoliert „Seiten" und „Gesichtspunkte", und hält diese als isolierte fest; alsbald muß sie dieses Festhalten wieder aufgeben, weil andere „Seiten" zur Geltung kommen, und sie entwickelt nun eine Fülle von Gesichtspunkten, zunächst in der Meinung, damit zu gewissen Einsichten zu kommen. Aber sie erfährt, daß zu jedem Satz ein Gegensatz, zu jedem Grund ein Gegengrund existiert, daß sie sich in einer Sphäre befindet, wo alles Feste aufhört. Dies erreichten die Sophisten, „zu wissen, daß, wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe alles beweisen könne, sich für alles Gründe und Gegengründe finden lassen ... Das liegt in der Eigentümlichkeit des reflektierenden Räsonnements ... In der schlechtesten Handlung liegt ein Gesichtspunkt, der an sich wesentlich ist; hebt man diesen heraus, so entschuldigt und verteidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Desertion im Kriege liegt so die Pflicht, sein Leben zu erhalten. So sind in neuerer Zeit die größten Verbrechen, Meuchelmord, Verrat und so fort gerechtfertigt worden, weil in der Meinung, Absicht, eine Bestimmung lag, die für sich wesentlich war, z. B. die, daß man sich dem Bösen widersetzen, das Gute fördern muß. Der gebildete Mensch weiß alles unter den Gesichtspunkt des Guten zu bringen, alles gut zu machen, an allem einen wesentlichen Gesichtspunkt geltend zu machen. Es muß einer nicht weit gekommen sein in seiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte; was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt"[1]. „Ungebildete Menschen bestimmen sich aus Gründen. Im ganzen sind sie aber durch etwas anderes bestimmt (Rechtlichkeit), als sie wissen; zum Bewußtsein kommen nur die äußeren Gründe. Die Sophisten wußten, auf diesem Boden gebe es nichts Festes; das ist die Macht des Gedankens, er behandelt alles dialektisch, macht es wankend"[2].

3. Die Erfahrung des Sichselbstwidersprechens im Laufe der Verwirklichungen aller Art, die Erfahrung der Eigenschaften der Reflexion, mit der sich alles machen läßt, sind Quellen des Nihilismus, die nur in ihrem Fließen beschränkt werden, wenn der Mensch sich trotz dieser Erfahrungen, mit ihnen bereichert, dem „Wesen", dem „Wahren", dem „Substantiellen", oder wie die Ausdrücke lauten mögen, zukehrt. Der Mensch will wahrhaftig, will wirklich,

[1] HEGEL, W. W. 14, 24ff. [2] HEGEL 14, 26.

will echt sein. Dieses Pathos hat sich von jeher gegen die Reflexion gekehrt; daß aber in der Wahrhaftigkeit und dem Echtheitswillen selbst eine Tendenz liegt, zum Nihilismus zu kommen, hat Nietzsche entdeckt. Das Pathos des Lebenwollens fordert und behauptet, in jedem konkreten Falle die Sache selbst, das Wesen zu sehen, statt über abstrahierte Seiten, statt um dieses Wesen herum, an ihm vorbei zu räsonieren; es fordert und behauptet, wirklich zu leben, statt bloß darüber zu denken; echt zu sein, substantiell zu sein statt hinter allen Masken nichts, statt in scheinbarem Reichtum unecht zu sein. Wird aber einmal die Frage gestellt, ob etwas auch echt sei, wird aus einem Drange zur Echtheit geprüft und das Selbst erzogen, so tut sich der psychologischen Selbst- und Fremdzerfleischung eine unendliche Serie von Schalen auf, hinter jeder scheinbar letzten folgt eine weitere, hinter jeder Seelenregung, die einen Augenblick als letzte erschien, steckt etwas anderes, hinter dem anderen wieder etwas, alles ist Maske, alles Verhüllung, alles Vordergrund, und dahinter findet sich für das intensivste Suchen — nichts. Es scheint alles Täuschung von Täuschungen, hinter denen die Substanz fehlt:

„zwiesam im eignen Wissen,
zwischen hundert Spiegeln
vor dir selber falsch,
zwischen hundert Erinnerungen
ungewiß,
. . . . . .
in eignen Stricken gewürgt,
Selbstkenner!
Selbsthenker!"

Wo ich wirklich lebe, zu leben meine, offenbart sich mir, daß es doch bloß in einem allgemeinen Schema war. Wenn ich spreche, ist die Sprache das Allgemeine, das Leben, Lebensausdruck, Lebenskommunikation unmöglich gemacht. Und die Sache selbst, das Wesen wird überall zweifelhaft, wenn ich aus Wahrhaftigkeit die Frage stelle. Die Erfahrungen des Sichwidersprechens und der Reflexion gewinnen erst recht ihre Triebkraft zum Nihilismus durch diese Wahrhaftigkeit, die eine Rettung schien. Gerade die Wahrhaftigkeit ist unerbittlich, sie hebt die vorübergehenden Fixierungen im halben Nihilismus des praktischen Materialismus, der willkürlichen Subjektivität auf, und treibt zum äußersten. Für unsere Zeit deutete Nietzsche diesen Zusammenhang: „Der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hochentwickelt, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung. Rückschlag von „Gott ist die Wahrheit" in dem fanatischen Glauben „Alles ist falsch". Die nihilistische Einsicht nennt er „eine Folge der großgezogenen Wahrhaftigkeit". Die Wahrhaftigkeit, selbst aus

der Moral entsprungen, wendet sich gegen die „lange eingefleischte Verlogenheit" der Bedürfnisse der Moral, die als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen. „Dieser Antagonismus — das, was wir erkennen, nicht zu schätzen, und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen — ergibt einen Auflösungsprozeß"[1]).

Es scheint zum Verwundern, daß die Menschheit bei solchen Tendenzen zum Nihilismus überhaupt zu existieren vermag. Die Erfahrung lehrt uns, daß die allermeisten Menschen von solchem Nihilismus weit entfernt sind, und daß, im Falle die Prozesse zum Nihilismus wirksam werden, sie doch fast nie bis zum Ende führen, sondern daß auf dem Wege eine ganze Reihe von Stationen sich befinden, auf denen immer noch etwas Festes den zum Nihilismus Versinkenden hält. Dieses Feste ist jedenfalls nicht etwas, das die ratio begründen kann — das lehren die Eigenschaften der Reflexion —, es ist etwas im Menschen Gegebenes, z. B. das brutale Dasein seines Wesens, das eben aussagt, daß es nicht Nichts ist, wie der Nihilismus meint. Dieses Feste ist die letzte Kraft der menschlichen Seele, die nicht weiter zu erforschen, sondern nur zu konstatieren ist. An solchem Festen sind drei Typen zu unterscheiden: 1. Etwas gleichsam Punktuelles, Fragmentarisches, Abstraktes, an Sinn oder Halt, das den Nihilisten, wie er empirisch existiert, am Leben hält; dieses Feste nach seinen Arten wird uns die Gestalten des Nihilismus kennen lehren. 2. Gleichsam ein festes, totes Knochengerüst oder ein hart gewordenes Gehäuse: die Typen des zweiten Kapitels. 3. Das Leben in seiner Ganzheit und seiner Fülle selbst (die Typen des dritten Kapitels). Der dritte Typus kann nur aus individueller Existenz begriffen, der zweite auch und meist aus Züchtung und Prägung von außen nach geläufigen psychologischen Mechanismen verstanden werden; im ersten Typus treffen wir die Trümmer der beiden anderen an. Und zwar bilden sie wiederum zwei Gruppen: entweder wehrt sich der Mensch gegen den Nihilismus, dessen er nicht Herr werden kann, oder er ist mit dem Nihilismus eins geworden, ist existierend in seinem Elemente.

I. Stadien und Formen der nihilistischen Bewegung.

Gestalten des Nihilismus, in denen sich der Mensch wehrt.

Der Mensch wehrt sich, indem er irgendwohin, außer sich etwas Festes legt, das aber selbst nur Punktuelles ist, z. B. das Jenseits, etwas Negatives, das verneinende Tun.

---

[1]) Nietzsche 9, 7—12.

1. Der Mensch empfindet sich als nichtig, hat allen Wert in ein Jenseits gelegt. Er findet seinen Sinn im Neinsagen und Neintun sich selbst gegenüber. Diesen Typus, sofern das Jenseits ernstlich geglaubt wird, hat die europäische Religiosität immer wieder entstehen lassen. Er führt zum faktischen Nihilismus allen Realitäten gegenüber. HEGEL beschreibt ihn: Tun und Genuß in der Wirklichkeit verlieren alle Bedeutung, weil das Selbst und die Wirklichkeit nichtig sind. Das Selbst muß zugrunde gehen, damit nur das allein Wesenhafte, das Allgemeine, das das Jenseits ist, besteht. „Seiner als dieses wirklichen Einzelnen ist das Bewußtsein sich in den tierischen Funktionen bewußt. Diese, statt unbefangen als etwas, das an und für sich nichtig ist, und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, getan zu werden: da sie es sind, in welchem sich der Feind in seiner eigentümlichen Gestalt zeigt, sind sie vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens und werden gerade zum Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewußtsein, da es sich ihn fixiert, vielmehr statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens statt eines Wesentlichen das Niedrigste, statt eines Allgemeinen das Einzelnste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche, als ärmliche Persönlichkeit" ... „Der Inhalt dieses Tuns ist die Vertilgung, welche das Bewußtsein mit seiner Einzelheit vornimmt." Das Bewußtsein befreit sich vom eigenen Selbst, indem es gehorcht und handelt auf fremden Befehl (der Kirche, des Priesters), indem es die Frucht seines Handelns, seiner Arbeit, und den Genuß abstößt, darauf Verzicht tut, durch Fasten und Kasteien diesen Verzicht aufs Äußerste steigert. „Durch diese Momente des Aufgebens des eigenen Entschlusses, dann des Eigentums und Genusses und endlich durch das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäfts nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtsein der inneren und äußeren Freiheit ... es hat die Gewißheit, in Wahrheit seines Ichs sich entäußert ... zu haben"[1]).

2. Ist auch der Glaube an das Jenseits geschwunden oder unkräftig, so bleibt doch und wird noch deutlicher dieser Typus des Nihilismus. Der sich als wesenlos Empfindende macht sich durch Akte der Selbstvernichtung substantiell. Der Sinn, das Positive, der Halt liegt gerade in diesem Negativen, das allein übrig bleibt. Das Erlebnis der Unechtheit, der Wirkungslosigkeit der Erlebnisse

[1]) HEGEL, Phänom. d. Geistes.

auf die Dauereinstellungen der Persönlichkeit, der inneren Haltlosigkeit lassen den Menschen verzweifeln am Aufblühen einer substantiellen Anlage. Er findet in sich einen Abgrund bodenloser Tiefe, die doch nichts ist. Nur der Wille kann helfen, wenn gegen alle Wesenlosigkeit des Ich noch Begreifen der Wesenhaftigkeit vorhanden ist. Der Wille macht den Menschen gewaltsam gegen sich selbst. Er verbietet sich und gebietet sich — aber nicht instinktiv, sondern aus dem Begreifen dessen, worauf es ankommt, aus irdendeiner bejahten Weltanschauung, die jenen Punkt als Formel, Grundsatz, Imperativ, Pflicht bezeichnet. Sieht man den Lebenslauf eines solchen Menschen an, so fällt immer das Schwergewicht auf die Akte des Verzichtens, des Opferns, des Büßens — das Positive wirkt auf den Beobachter chaotisch, roh, zufällig und scheint nur dazu da, jene Akte des Opferns, Büßens, Verzichtens hervorrufen zu können. Aber diese Akte der Verneinung haben Sinn und Zusammenhang, sie sind konsequent und gewaltsam. Ihren Gipfel erreichen die Akte der Selbstvernichtung im Hinwerfen des Lebens — sei es aus „Pflicht", selbst für eine dem Wesen des Ich, weil wesenlos, fremde Sache, die ein Imperativ gebietet, sei es in Selbstmord ohne „Sache". So entsteht das Paradoxe, daß ein Mensch im Selbstmord seine Substanz erreicht. Die in den Akten der Selbstvernichtung erworbene Substanz des Substanzlosen ist vielleicht die einzige, von der man sagen könnte, sie beruhe auf Verdienst. Sie ist durch Willensakte allein errungen.

Gegenpole bezüglich der Art der Erlebnisse, die zum Bewußtsein der Substanzlosigkeit führen und in dem Sinn der Selbstvernichtung zusammenkommen, sind der Erlebnisreiche und der Erlebnisarme. Der Reiche findet, Echtheit und Wesen suchend, vor der Fülle der Schalen nirgends seinen Kern. Aus Fülle bei tiefstem Substanzbedürfnis, von dem aus jene Fülle als nichtig gesehen wird, aus diesem Gegensatz entspringt der Selbstmord. Würde der Mensch ärmer sein, so würde er vielleicht Substanz fühlen und lebensfähig bleiben. Der Arme dagegen, der sich schon in der Armut substanzlos fühlt, führt sein ganzes Leben einen gewaltsamen Kampf um Substanz. Die ratio hilft; die Akte der Selbstverneinung, ohne sich zu gestalten, nur um sich eine Pönitenz aufzuerlegen, machen das Leben aus, das nur, wenn die Situation eine „Pflicht" heranbringt, im Tod für „eine Sache" sein Ende findet. Bei jenem Reichen dagegen ist ein Leben in Fülle, in tiefen, aber immer nachträglich als unecht empfundenen Substanzerlebnissen, ein Leben in lawinenartiger Bereicherung und Hingabe, ein Leben, in dem noch immer bejahend gesucht und gerungen wird. Doch dies Leben begleitet die Ahnung des einzig möglichen Ausgangs, der dann als Selbstmord

nicht der Gipfel eines verneinenden Lebens, sondern der einmalige Sprung zur Substanz ist. (Daß die Mehrzahl der faktischen Selbstmörder nicht so zu verstehen ist, liegt auf der Hand.)

Ob das *Sein* nihilistisch ist, oder ob der Nihilismus *gesehen* ist, ob im Tun *faktisch* Nihilismus da oder ob Nihilismus *gemeint* ist, das bedeutet einen die ganze Gestalt der Erscheinungen umwandelnden Gegensatz. Der Typus, der sich nihilistisch fühlt, ohne es klar zu wissen, wehrt sich in der Selbstabtötung, in der Negativität des Handelns. Die Einsicht in den Nihilismus als solchen führt — sofern Ernst dabei ist — zum Selbstmord. Sonst ist bei Einsicht in den Nihilismus ein Weiterleben nur möglich, indem man mit dem Nihilismus einig wird, ihn zu seinem Element macht. Das sich Wehren bei uneingestandenem, instinktivem, jedenfalls nicht ernstlich gesehenem Nihilismus kann sich aber, statt Sein in Negativitäten zu finden, *gewaltsam Positivitäten* zuwenden. Es entwickelt sich ein *Suchen im Äußern*, das uns die typische Gestalt modernen Durchschnittsnihilismus zeigt:

3. Was je in der Welt positiv war, was je echt erlebt wurde, wird Gegenstand der Sensation des nihilistischen Menschen. Jede Weltanschauung der Vergangenheit, jede Religiosität, jede Kunst, alles versucht er einmal. Jedes soll ihm die „Substanz" bringen. Der Rausch — im Genuß der Dichtung, der Musik, der Mysterien, der Sinnlichkeiten, der Hingabe, der Enthusiasmen, die leicht zu haben sind — die immer wechselnde Schwärmerei für verschiedene Geistestypen, für Zeiten, für Menschen, die leere Bewunderung der Form in der Artistik, in der bloß kritischen leeren Erkenntnis, das Sichwegwerfen an Mystik, an Kirchengemeinschaften, an Kreise und Meister, alles das gibt ein buntes, chaotisches Bild sehr verschiedener Arten und Grade des faktischen, aber nicht wahrgenommenen Nihilismus. Von der Philosophie verlangt dieser Mensch nicht Klärung, nicht Einsicht, nicht klares, kaltes Betrachten, sondern etwas Positives, eine Weltanschauung, die Wiederherstellung der verlorenen Substanz, die Ausfüllung der nihilistischen Seele. Der Mensch will sich begeistern und verlangt irgend etwas, er will verehren und ist zufrieden, nur einen Gegenstand dafür geboten zu bekommen. Schließlich wird er routiniert und in irgendeiner Technik, einer Kirche, einer Gemeinschaft, einer Mystik, einer Persönlichkeit, einem Gegenstand beruhigt er sich. Hier hat er eine Substanz gefunden, fremd, zufällig, durch Gewohnheit und Zeit ihm tief eingeprägt, und ist doch noch in der Gefahr, von neuem diesem künstlichen Gebäude zu entgleiten; und bleibt immer für den Betrachter eine Gestalt nihilistischen Wesens. Es ist das überall Analoge, daß in der Wissen-



schaft nicht Einsicht, sondern Erbauung, in der Kunst nicht Idee, sondern Ekstase, in der Mystik nicht Kraft, sondern Auflösung („Erlösung“) gesucht wird. In dem reichen Mantel unverantwortlicher Gemütsbewegungen steckt überall das Nichts.

4. In diesem Typus tritt leicht eine faktische Substanz hervor, das ganz arme, auf das momentane Ego, auf die eitle Existenz in der Umgebung beschränkte Selbstbewußtsein, dem alle Welt der Bildung bloß Mittel ist, und das gerade darum hemmungslos, allseitig die im Geistigen rein formal liegenden Möglichkeiten entwickelt und rezeptiv diese Welt des Geistigen auffrißt, wiederkäut, glänzen läßt, aber nie assimiliert. Unendlich reich in der Erscheinung, nichts im Wesen ist dieser Typus. Man erlaubt sich ein Denken ad libitum, ganz willkürlich nach Einfällen. Die Geselligkeit ist das Element, die Zeitung, überhaupt die Gegenwart, in welcher das Ich sich seiner gewiß werden kann im Spiegel der Wirkungen trotz aller Nichtigkeit. Die Schamlosigkeit des Denkens führt zu barocken, erstaunlichen Gedankenverbindungen. Aber man vergißt, was man gesagt hat, weil man nichts glaubt, weil einem keine Sache wesentlich ist. Unvermeidlich produziert man Heterogenes (während der substantielle Mensch, auch wenn er vergißt, doch aus seinem gleichbleibenden Wesen analoge Gedanken, Zusammengehöriges produzieren wird). Ein scheinbarer Reichtum dieser assoziativen Zufallsdenker blendet; es kommen nicht nur Richtigkeiten, sondern Tiefen des Gedankens vor, aber zufällig, vom Produzierenden nicht empfunden, und nicht fest gehalten. Sie tauchen im Chaos wieder unter und bleiben sinnlos, wenn sie nicht jemand aufgreift. Die Angst vor Trivialitäten führt zu umständlichem und geschraubtem Ausdruck. Es verschwindet der einfache, kurze und natürliche Ausdruck, das Aussprechen der Selbstverständlichkeiten, wo es zweckvoll ist. Worte und Wendungen steigern und häufen sich. Mit zur Schau getragenem Ernst wird „Erleben“ und „Tiefe“ vorgebracht, aber ohne Scham — da sie subjektiv faktisch unwirklich sind — öffentlich prostituiert. Bei Wohlmeinenden, Gutgläubigen, Seelenblinden und bei Hysterischen macht man sich interessant.

Diesen Typus hat Hegel gezeichnet, wie er in immer neuen Kostümen erscheint. Er schildert die „Eitelkeit, immer noch gescheiter zu sein als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von anderen hat; diese Eitelkeit ... weidet sich an diesem eignen Verstande, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockene Ich zu finden weiß ...“ — Das „zerrissene Bewußtsein“ hat sein Element in der „Sprache“. „Sein Dasein ist das allgemeine Sprechen und zerreißende Urteilen ... Dies Urteilen

und Sprechen ist das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt ..." Das fürsichseiende Selbst, seine eigene Eitelkeit ist es, die „alles nicht nur zu beurteilen und zu beschwatzen, sondern geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit, wie die festen Bestimmungen, die das Urteil setzt, in ihrem Widerspruch zu sagen weiß ... Es weiß also jedes Moment gegen das andere, überhaupt die Verkehrung aller richtig auszusprechen ... Indem es das Substantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerstreits, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, versteht es das Substantielle sehr gut zu beurteilen, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu fassen. — Diese Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen sich das Bewußtsein des Selbsts zu geben ... Macht und Reichtum sind die höchsten Zwecke seiner Anstrengung." Aber diese Mächte sind ihm selbst eitel. „Daß es so in ihrem Besitze selbst daraus heraus ist, stellt er in der geistreichen Sprache dar, die daher sein höchstes Interesse und die Wahrheit des Ganzen ist"[1]).

In diesem Typus hat sich im Nihilismus als das einzig Feste ein primitives, egoistisches Selbst entwickelt, das jenes nihilistischen Elements der Bildung und der geistreichen Sprache sich einerseits als Mittel bedient, andrerseits aber es selbst wesentlich findet. Ist das Selbst wirklich fest, so entsteht der erste gröbste Typus, der sich mit dem Nihilismus eint. Der Nihilismus, vollendet gedacht, kann nicht bestehen, er bedarf immer eines Festen: dies kann etwas Allgemeines sein, wie jene früheren Negativitäten oder die Willkür, die Substanz des Subjekts in seiner Einzelheit.

Gestalten des Nihilismus, in denen der Mensch mit dem Nihilismus einig wird.

1. Der Mensch ist ganz sicher in sich trotz aller nihilistischen Reden und Formeln. Er ist nicht mehr angekränkelt, er ist fern von aller Verzweiflung. Er hat die ganze Sphäre des Nihilismus begriffen und sich zu eigen gemacht. Aber sie ist ihm Mittel. Der Mensch ist unbedingt von seinen Trieben beherrscht, er will sich nichts versagen, er bleibt in der Sphäre des sinnlichen Genießens und des Ringens um Macht und Geltung. Hier ist aller Nihilismus ungefährlich. Wenn dieses vom Menschen als Substanz genommen wird, ist er unproblematisch und lebensfähig. Nun kann er alle skeptischen Gedankengänge, alle nihilistischen Entwicklungen als Mittel benutzen, um z. B. in sophistischer Weise seine Handlungen und Eigenschaften je nach Bedürfnis vor sich selbst oder vor anderen

[1]) Hegel, Phänom. d. Geistes.



dadurch zu rechtfertigen, daß etwa entgegenstehende Forderungen als höchst zweifelhaft und unbegründet sich darstellen. Die treibende psychologische Kraft ist die Vitalität, ist der unbedingte Wille, den Trieben und Neigungen zu folgen, sich als ganz individuelles, subjektives Ego durchzusetzen, das heute Begehrte, und sei es das Gegenteil vom Gestrigen, zu verlangen. — Die Sophisten in Athen lehrten zum Teil diesen Geistestypus ausdrücklich: die schwächere Sache zur stärkeren machen, durch Kunst der Rede Macht zu erlangen, alle objektive Geltung zu leugnen, das war der Sinn ihres Unterrichts.

2. Diese subjektive Willkür, die den Nihilismus sich zum Elemente als Mittel macht, stürzt selbst in die Unruhe und in die Verzweiflung der fortdauernden Wandlungen, in denen ihr Vernichtung droht und schließlich wird. Sie ist zugleich durch Erfahrung der geistigen Bewegungen, die zum Nihilismus führen, aufs höchste gebildet, bewußt geworden. Nun tritt als das Haltgebende, als das Punktuelle nicht mehr der Machttrieb, der Wille des Sichdurchsetzens auf, der vielmehr selbst in den Strom des Nihilismus verwickelt wird, sondern das bloße Gefühl der Unerschütterlichkeit des Selbst, die Ataraxie, die an sich inhaltslos ist. Denn aller Inhalt ist gleichgültig und wird hingenommen, gewiß ist nur, daß diesem Selbst nichts mehr Unruhe machen kann. Man erzählte sich von Pyrrhon die Anekdote: auf dem Schiffe während eines Sturmes zeigte er seinen Gefährten, die voller Angst waren, ein Schwein, das ganz gleichgültig blieb und ruhig fortfraß, mit den Worten: in solcher Ataraxie müsse auch der Weise stehen. Diese Gleichgültigkeit, die das Tier unwissend von Natur hat, soll der Weise wissend aus Vernunft haben. Der Weise läßt alles, was das Leben, die Bildung, die Situation bringt, an sich heran, reagiert nach der Art, wie es „natürlich" ist, wie es ihm gerade gemäß ist, ohne das irgendwie verbindlich oder auch nur wichtig zu finden. Er erfüllt sich mit feinster Bildung, wenn es seine Art ist, ohne sich irgendwie festzulegen, ohne sich um Weiteres, als dieses sein zufälliges Ich zu kümmern, ja ohne sich ernstlich um dieses Ich, was den Inhalt angeht, zu bemühen, sondern es geschehen lassend. Nichts ist erheblich, des Ernstes, der Verantwortung wert, weder in der Welt, noch in sich selbst. Alles wird mit leichter Geste getan, wie es Situation, gewohnte Form, Sitte bringt, wie es „gemäß" ist, wie „es sich gehört", oder wie diese inhaltlosen, vieldeutigen Formeln lauten. Unerschütterlichkeit des punktuellen Selbst ist die Hauptsache, alles andere ist gleichgültig. Der Stoiker hat diese Unerschütterlichkeit mit dem Glauben an die Objektivität und Geltung des Gedankens, an „die Richtigkeit", der Skeptiker gerade im Elemente allseitiger Verneinung oder Bezweiflung. Dieser Typus

des Skeptikers als reiner Typus ist im Altertum faktisch und theoretisch von Pyrrhon entwickelt. Wir lernen ihn aus den Schriften des Sextus Empiricus kennen[1]). Aus neuerer Zeit ist Montaigne der eindrucksvollste Repräsentant. Der Typus ist einer der klarsten und verführerischsten für jeden Nihilisten. Hier gewinnt er Ruhe. Er kann allerdings faktisch nur existieren durch eine günstige individuelle Veranlagung. Dieser aber hat er alle Schwungkraft und alle Verzweiflung genommen. Der Typus ist der folgende:

Pyrrhon stellte — als ob das Strukturbild eines Geistestypus nach Weltbild, Einstellung, Werthierarchie entworfen werden sollte — die drei Fragen:

Wie sind die Dinge beschaffen? (Weltbild.)

Wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? (Einstellungen.)

Was erwächst für uns aus diesem Verhalten? (Werthierarchie.)[2])

Auf die erste Frage (wie sind die Dinge beschaffen?) antwortet das Weltbild des skeptischen Geistes: Wir wissen es nicht und können es nicht wissen. Wir haben nur Einzelwahrnehmungen, Einzelanschauungen, Einzelerlebnisse. Wie aber etwas an sich oder dauernd ist, können wir nie „beweisen". Denn alles muß bewiesen werden entweder durch sich selbst (das geht nicht, weil überall Wahrnehmungen und Denkmöglichkeiten sich widersprechen) oder durch etwas anderes (auch das geht nicht, da es in unendliche Reihen führt, wenn es nicht auf das erstere reduziert werden soll). Für alles gibt es Gründe und Gegengründe und bei genauerer Untersuchung ergibt sich immer die Isosthenie der Gründe und Gegengründe. Was wir in unseren Erlebnissen kennen, sind „Phänomene", nie Dinge. Alle Phänomene sind ihrem Wesen nach nicht allgemeingültig, nicht eine Vorstufe zum Wissen, sondern kein Wissen[3]).

---

[1]) Sextus Empiricus, Pyrrhonische Grundzüge, deutsch in der philos. Bibl.

[2]) Man hat diese Fragen im Vergleich zu den drei Kantischen Fragen gestellt: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? z. B. Erdmann, Geschichte der Philos. I, 162.

[3]) Später wurde im Altertum der Skeptizismus als Geistestypus vielfach verlassen und umgebogen zum bloßen intellektuellen Skeptizismus in der Lehre von der „Wahrscheinlichkeit", die dem Standpunkt des modernen wissenschaftlichen Empirismus als wissenschaftlicher Einstellung, nicht als Geistestypus entspricht. Der Skeptizismus als bloß theoretische Stellung ist kein Geistestypus. Er ist etwa Skepsis als Methode (in jeder Wissenschaft). Er verselbständigt sich hier im Rationalen auch auf spezifische Weise: der vorsichtige Kritiker aus Mangel an Ideen; die Armut wird zur Stärke gemacht, der Mangel an Gedanken soll dem Gedankenvollen — dem leicht Einwände zu machen sind — überlegen sein — und ist es für den ersten Augenblick scheinbar oft. Es gibt die Neinsager gegenüber den Schaffenden. Sie sind aber auch die kritische Säure, die das Gold des Geschaffenen reinigt. — Wenn das Wort „Skeptizismus" zur Bezeichnung einer jeden zweifelnden Stellung verwendet wird, so verliert es allen eigentlichen Sinn zugunsten einer ganz äußerlichen Benennung. Im Gegensatz zum Zweifel

Auf die zweite Frage (wie müssen wir uns zu den Dingen verhalten?), die Frage der Einstellungen, ist daher die Antwort: unentschieden, nicht verneinend, nicht bejahend; „nur spähend (= skeptisch), immer forschend (zetetisch), niemals überzeugt (dogmatisch), stets verlegen (aporetisch)". Eine Reihe typischer skeptischer Redensarten dient zum Ausdruck dieses Verhaltens, z. B. „es erscheint mir so", nie „es ist so"; ich sehe die Erscheinung nur jetzt und hier. Auch diese Redensarten sollen nicht an sich und für alle Zeiten gelten, sondern nur relativ für den Skeptiker und in diesem Augenblick (denn die Skeptiker sind nicht dogmatische Negativisten). Das Resultat dieses Verhaltens ist aber nicht Sprachlosigkeit und Hindämmern, vielmehr ist der Skeptiker im Beruf tätig (viele als Ärzte). Denn der Skeptiker erkennt die Tatsächlichkeit der gar nicht allgemeingültigen, augenblicklichen Erlebnisse an und verhält sich zu ihnen, indem er „nach Anleitung der Natur" lebt (danach, was die Erlebnisse, Triebe, Situationen usw. herbeiführen) und sich „der Nötigung durch die Zustände" fügt. Er lebt in den Phänomenen, wie sie jeweils gegeben sind. Das würde richtungslos und chaotisch sein, das Handeln würde als gleichgültig ganz aufgegeben, wenn zu diesen Nötigungen der Zustände nicht auch Sitten und Gebräuche und die politische Verfassung gehörten. Der Skeptiker fügt sich hier wie überall. So war PYRRHON Opferpriester, MONTAIGNE katholisch-orthodox.

Die dritte Frage (was erwächst aus dem skeptischen Verhalten?), die Frage des höchsten Werts, beantwortet PYRRHON durch Leben und Lehre: aus dem letzthin passiven Verhalten erwächst *ἀταραξία, ἀπάθεια, ἀδιαφορία* (Unerschütterlichkeit, Apathie, Gleichgültigkeit). Leiden muß der Mensch, was die Zustände ihm abnötigen. Aber es ist ein maßvolles Leiden. Denn doppelt leidet, wer das Leid auch noch für ein Übel hält.

Fassen wir den Typus mit früherer Terminologie zusammen: der Skeptiker hat das philosophische Weltbild des leeren Denkens, die anderen Richtungen des Weltbildes hat er allseitig als Erlebnis (der Möglichkeit nach hochgebildet, aber unverantwortlich), ihm mangeln die enthusiastischen Einstellungen, ihm mangeln die Ideen — wie ihm das philosophische Schauen mangelt —, alle anderen Einstellungen macht er nach Zufall und Bedürfnis durch. Er treibt Wissenschaft mit dem Vorbehalt, er wisse aber nichts, und bleibt dabei gern in der Aufzählung von Beobachtungen, in der Form der

im Einzelfall (= Kritik, intellektuelle Vorsicht) ist zum Begriff ein allgemeines Zweifeln erforderlich, im Gegensatz zum bloßen intellektuellen Zweifel ein Zweifeln (Nicht-entscheiden) auf allen Lebensgebieten.



Wiedergabe von Impressionen, oder in der Anwendung formaler Methoden. Er hat ein Verhältnis zur Kunst, bleibt aber beim „ästhetischen" im engsten Sinne, beim „Geschmack". Er lebt ohne Grundsätze nach Tradition, Herkommen, Sitte, wie es seine zufällige Stellung in der Welt erfordert. Er wird nirgends aktiv über die Nötigung der realen, durch reale Situationen gegebenen Erlebnisse hinaus.

Der Skeptiker kann seinem Wesen nach kein objektives Werk der Sache wegen schaffen, er kann kein philosophisches System entwickeln, er kann keine Schule gründen wollen. Er kann und will nur sich zum Ausdruck bringen, ohne Verbindlichkeit. Er zeigt sich, wie er ist, nur für das Punktuelle der Ataraxia und einige technische Mittel dazu scheint er Geltung zu beanspruchen, dann aber läßt er auch das. Montaigne wollte in all seinen Essays nur sich selbst malen; nur er selbst sei der Gegenstand seines Buches, sagt er. Der Skeptiker kann so alles mögliche sagen, sprachlich unvermeidlich in der Form von Behauptungen, aber er legt keinen Wert darauf, widerspricht sich ruhig. Es ist ja alles nur Ausdruck seines Wesens, nicht mehr und nicht weniger[1]).

3. Der Sophist braucht das nihilistische Medium als Mittel für Zwecke der Macht und des Sichdurchsetzens, der Skeptiker bewegt sich in dem nihilistischen Element weder verneinend noch bejahend, nur besorgt um seine Ataraxie, der Nihilist der Tat legt sich auf das Verneinen schlechthin, ohne Zweck. Er zweifelt nicht mehr im Sinne des in der Schwebe Lassens, sondern er verneint dogmatisch. Was ihm in den Weg kommt, wird mit den Mitteln des Nihilismus zerstört. Er ist der Zerstörer von allem: was ist, ist nichts wert, was gilt, ist Täuschung. Er schwelgt im Zerschlagen. Im Grunde ist es nur ein Unterschied der soziologischen Situation, ob er sich theoretisch, literarisch zerschlagend beschäftigt oder aktiv, praktisch. Wohl spürt man immer in diesem Typus den Machtinstinkt, der aber nicht assimilierend, nicht unterwerfend, sondern absolut formal, vernichtend ist; man spürt irgendeine tiefste Enttäuschung, einen Ekel im eigenen Dasein, der sich als Zerstörungswut gegen alles kehrt. Es ist dieser Nihilismns das Korrelat zur Verzweiflung. Die absolute Haltlosigkeit löst sich hier nicht in Verzweiflung auf, sondern tobt sich in Zerstörung alles Geltenden und Objektiven aus. Statt im

---

[1]) Wem das Objektive, irgendein Geltendes Alles ist, dem gegenüber das Individuum nichtig dasteht, der muß solchen Skeptiker frevelhaft, verworfen, anmaßend, eitel finden. Er wird ihm Widersprüche vorwerfen, aber mit allem rührt er nicht an die Substanz des Skeptikers: die Punktualität der Ataraxia und die individuellen Anlagen der zufälligen Subjektivität. Vgl. z. B. die Kritik des Malebranche über Montaigne: Recherche de la vérité Buch II, 3,5.



Punktuellen der Selbstabtötung, des Selbstmords, des negativen Handelns gegen sich, wird hier im Versinken ein letzter Halt durch negatives Handeln nach außen gesucht.

Es ist also das Resultat, daß die Typen des nihilistischen Geistes entweder letzthin in ihrem individuellen Sein, ihrer charakterologischen Anlage einen unbemerkten Halt haben und dann mehr oder weniger dem Typus der Individualisten als Ästheten und Epikureer angehören, oder daß sie ein Punktuelles auffinden, an dem sie sich halten, bewußt halten, während alles andere im nihilistischen Strom versinkt. Der absolute Nihilismus erscheint psychologisch nichtmöglich. Die allernächsten Annäherungen daran kann man gelegentlich aber in psychotischen Zuständen als ein Erleben beobachten:

II. Der absolute Nihilismus in Psychosen.

1. Es gibt melancholische Zustände — mit heftigstem, nur von außen künstlich zu hinderndem Selbstmorddrang —, in denen der Mensch in wahrhafter, hoffnungsloser Verzweiflung dasteht. Alles ist nicht mehr vorhanden, ist bloße Täuschung, bloß vorgemacht. Alle Menschen sind tot. Die Welt ist nicht mehr. Was an Ärzten und Angehörigen herantritt, das sind bloß „Figuranten". Der Kranke allein muß existieren. Er ist „der ewige Jude". Aber er existiert nicht wirklich. Auch er ist bloße Scheinexistenz. Nichts hat irgendeinen Wert. Kein Gefühl kann der Kranke haben, wie er sagt, und dabei hat er die maßlosesten Affekte der Verzweiflung. Er ist nicht der alte Mensch. Er ist nur ein Punkt. In Gefühlen und Wahngedanken spezifiziert sich dies Erleben im einzelnen auf das reichste: der Körper ist verfault, hohl, das Essen purzelt durch einen leeren Raum, wenn es geschluckt wird. Die Sonne ist erloschen usw. In diesem Zustand ist nur die Intensität des Affekts, die Verzweiflung als solche.

2. In einem ganz anderen Typus von Psychosen kann man die Bewegung des Nihilismus beobachten. Im Geistigen gehen die Entwicklungen vor sich, die immer von einem Halt fort zum Nichts schreiten. Gegenüber jenen verzweifelten schweren Zuständen der Melancholie sind diese Kranken im Beginn eines Krankheitsprozesses noch relativ besonnen. In dem Nihilismus bleibt der Mensch doch lebensfähig, so lange einer jener Haltepunkte noch da ist. Die furchtbarste Erschütterung tritt aber ein, wenn die Selbstverständlichkeiten dem Menschen gleichsam unter den Füßen weggezogen werden — in unserem Falle durch den Krankheitsprozeß —, und nun doch ein Halt gesucht wird und nicht gefunden werden kann. Nun wird

es erst recht deutlich, daß der Skeptiker trotz allem einen Halt an seinen individuellen Anlagen, seinen Erlebnissen und Nötigungen hatte. Er ist im letzten Kern doch ein substantieller Individualist und gehört nur in seiner inhaltlichen Erscheinungsform zum skeptischen Geistestypus. Er hat den skeptischen Geist, aber er ist nicht dieser Geist. Wie das Bild aussieht, wenn ein Mensch den skeptischen Geistestypus nicht nur hat, sondern im Wesen ist, soll ein konkreter Fall zeigen[1]):

Der an einem schizophrenen Prozeß leidende gebildete und philosophisch interessierte Kranke stand in den zwanziger Jahren. Mehrere Schübe langsamer Veränderung bei voller Besonnheit und Ordnung gingen jahrelang der schweren akuten Psychose vorher. Jedesmal mit Auftreten der pathologischen Wandlung wandte er sich auch philosophischen Studien zu. Er wollte Gewißheit und suchte ein metaphysisch Absolutes. Überall erkannte er, daß sich mehr oder weniger für alles Gründe finden, aber auch alles sich widerlegen läßt. So wandte er sich immer mehr von den eigentlichen Weltanschauungsphilosophen ab und den bloßen Logikern zu, um hier, wenn auch unwesentliche, so doch irgendeine Sicherheit zu finden. Sein Drang zum philosophischen System hat resigniert. Husserl als bloßer Logiker wird ihm wichtig. Als nun aber nicht nur seine Fähigkeit, ein philosophisches System als Weltanschauung zu besitzen, mangelt, sondern als er auch noch meint, bei Husserl Widersprüche zu finden, lag die Entwicklung zu gänzlicher Verzweiflung nahe.

Der Skeptizismus war von vornherein der adäquate Ausdruck seiner Lebensstimmung. Er hatte auf der einen Seite den Trieb zur Weltanschauung, hielt sich aus Unfähigkeit zum Stellungnehmen an rein intellektuelle, rationale Methoden, klammerte sich gleichsam an diese bis zum Äußersten, studierte den eminent schwierigen Husserl — dessen Inhalte seinen Bedürfnissen auch keine Spur entgegenkamen, — weil er hier die größte Sicherheit, die größte kritische Schärfe fand, bis er nun endgültig auch das intellektuelle Fiasko erlebte. Schon vorher hatte er gefühlt, daß er nichts endgültig für wahr halten konnte, daß er nicht bloß in der Wissenschaft, sondern auch in der Lebensführung und der Kunst gegenüber keiner zuverlässigen Stellungnahme fähig war. Er besaß gewissermaßen die Werkzeuge (kritische Intelligenz, Eindrucksfähigkeit, Einfühlungsfähigkeit usw.), aber er war unfähig, das Willensmäßige in allem Stellungnehmen mit regelmäßigem Bewußtsein der Sicherheit zu erleben. Besonders zwei Punkte pflegte er in philosophischen Gesprächen zu betonen, die auf intellektuellem Gebiete immer das Ende seiner Denkarbeit wurden. Er hatte in Kants Dialektik die unendlichen Regressus kennen gelernt, die Unendlichkeit der Kausalketten, in denen wir empirisch nie zum Unbedingten, zum Letzten kommen. Und bei allen logischen Erwägungen fand er größere oder kleinere Zirkel, durch deren Erkenntnis ihm die Gebäude zusammenfielen. Unendliche Regressus und Zirkel fand er überall, und niemals fand er die Fähigkeit, in der Unendlichkeit des fließenden Regressus willkürlich einen

[1]) Der Fall ist sehr gekürzt einer früheren Arbeit von mir entnommen (Zeitschr. f. d. ges. Neurol. u. Psychiatrie 1913). Die Formulierungen stammen zum größten Teil vom Kranken selbst.



Pfahl einzuschlagen, an dem er sich zu wirklichen Untersuchungen im einzelnen halten könnte, oder eine selbstverständliche Voraussetzung mit voller Einsichtigkeit hinzunehmen, wodurch der Zirkel erledigt wäre. Als völlige Unsicherheit in der Stellungnahme blieb dem Kranken der Skeptizismus auch gegenüber seinen Wahnbildungen, denen er nicht mit voller Einsicht, aber eben mit diesem zweifelnden Schwanken gegenüberstand. Die Skepsis unseres Kranken ist qualvolles tägliches Erleben, für das die theoretische Formulierung — die sich in nichts von altbekannten Gedankengängen der Philosophen unterscheidet — bloß Ausdruck ist.

Es geschieht wohl, daß der Mensch aus Unsicherheit und Haltlosigkeit in einem Gehäuse, wie einer systematischen philosophischen Weltanschauung, Zuflucht sucht und findet. Etwas mit dieser Entwicklung Vergleichbares geschieht auch bei den allermeisten schizophrenen Prozessen. Auf die Zeit der qualvollen Unsicherheit folgt die Zeit einer gewissen Zufriedenheit mit dem Wahn. Der Wahn nimmt bei Begabteren dann auch objektive Form an, als Weltsystem und dergleichen. Er tritt nicht bloß als subjektiver Wahn auf, der es allein mit der eigenen Person zu tun hat. Das ist nun das Besondere an unserem Kranken, daß er zur Zeit der Beobachtung die außerordentliche Unsicherheit durch einen Prozeß bekommen, aber nicht den gewöhnlichen Weg zum Wahnsystem eingeschlagen hat. Er ist außerordentlich gequält. Dabei hat er sich aber ein Maß von Einsicht und Diskussionsfähigkeit erhalten, daß er — ein ungewöhnlicher Fall — noch Fühlung mit Gesunden besitzen kann, daß man sich mit ihm gern unterhält und sich an der Beweglichkeit seines Geistes, der Eindrucksfähigkeit und relativen Weite, dem Bestreben nach Ehrlichkeit freut; während es das Gewöhnliche ist, daß man das Wahnsystem registriert, Diskussionsunmöglichkeit feststellt und mit der gänzlich „verrückten" Welt des Kranken keine Fühlung gewinnt. Was beim „Normalen" die Verengung im System bedeutet, dem ist beim Prozeß die Absonderung und Einschließung in den Wahn zu vergleichen. Dies gewöhnliche Resultat, der systematisch fixierte Wahn, ist bei unserem Kranken anfangs ausgeblieben. Die Wahneinfälle des Kranken sind nirgends zum System verarbeitet, beziehen sich nicht auf seine Weltanschauung. Er steht ihnen durchaus schwankend und unsicher gegenüber.

Aber in den Inhalten seiner akuten Psychose, die reaktiv auf dem Boden einer Examensenttäuschung entstand, hat der Trieb zum Ganzen sowohl wie die skeptische Verzweiflung eine konkrete Gestalt gewonnen. In dieser Psychose, die ihn in die Irrenanstalt brachte, erlebte er eine Fülle von Weltereignissen; ein neues Zeitalter bricht an, göttliche und menschliche Gestalten verkehren mit ihm; er selbst kämpft um die neue Welt, und dergleichen. Aus diesen Erlebnissen berichten wir nur eine Linie: für die Erlebnisse war zu gutem Teil die Qual des Skeptizismus, den er durchgemacht hatte, bestimmend. Dieser Zusammenhang wird von dem Kranken nach Ablauf der akuten Psychose selbst wiederholt betont.

Im Beginn der Psychose verfluchte er den Herrgott, daß er ihm den Skeptizismus gab und entschloß sich: „Ich will es mal zwingen, er soll mich vernichten, oder er soll mir die Einsicht geben." Aus seiner skeptischen Verzweiflung, wie er selbst sagt, entsprang geradezu ein Bedürfnis zum Fluchen: „Unser Herrgott, ich verfluche ihn." „Hätte Gott nicht gesündigt, so gäbe es kein Elend."

Seinem philosophisch-metaphysischen Bedürfnis entsprach es, daß jetzt das goldene Zeitalter anbrach, daß er teilnahm an der „übersinnlichen Welt", wenn er auch noch verdammt war, in der Scheinwelt zu leben. Er erlebte es, daß alle Gott beschworen, auch ihn zu erlösen. Aber das geschah nur nach einem Kampf. Er seinerseits stellte Forderungen, von deren Erfüllung er seine Zustimmung, in die übersinnliche Welt einzugehen, abhängig machte. Diese Forderungen waren der Ausdruck seiner skeptischen und nihilistischen Anschauungen: alle Wesen sollen Gott gleich sein, alle Wertunterschiede sollen aufhören, der Teufel selbst soll in die übersinnliche Welt. Im Kampfe siegte er. Er hatte nun alle Götter und Genien in sich. Er mußte jetzt die Einheit und die Ordnung schaffen, die er vorher gefordert hatte. Das Ganze soll eine Einheit sein, es soll aufhören der Gegensatz von Ja und Nein, der Kampf, das Schwanken, die Zerrissenheit, der Gegensatz von Gott und Teufel. Einheit des Ganzen war jetzt das Problem. Es gelang nicht. Immer blieb Uneinigkeit und Streit. Als schließlich die irdischen Welten zur Einheit geordnet waren, kam die außerirdische Welt. Dieser gegenüber, der Unendlichkeit gegenüber fühlte er sich hilflos. Es ist dasselbe wie im Skeptizismus, so erlebte er es jetzt, es ist derselbe unendliche Regressus hier in der übersinnlichen Welt, der früher meine Gedanken vernichtete. In der Psychose gelang aber die Lösung durch den Willen, die in der Wirklichkeit nicht gelang. Er beschränkte sich willkürlich, Gott der irdischen Welt zu sein, und setzte zum Gott der außerirdischen Unendlichkeit den alten Herrgott ein. So fühlte er sich glücklich und heimatlich.

Mit diesem Zusammenhang gingen nun dauernd Zweifel einher. Er litt darunter, hatte eine „gepreßte Stimmung", daß die Zweifel ihn auch hier nicht verlassen. Er konnte sich gar nicht genug tun, in lauter Wiederholung energischer Behauptungen: „Und es gibt doch Gedankenzeugung," „ich bin doch der Sohn des Königs Otto" usw. Die Einheitsbildung gelingt auch in der Psychose tatsächlich nie. Er gerät in Raserei, daß es nicht gelingt. „Und die Zweiheit ist doch die Einheit", behauptet er energisch. „Nein, es geht nicht", folgt sofort. Es ist unmöglich, die Widersprüche aufzulösen, Gott und Teufel können nicht identisch sein. Hieraus entwickelt sich dann eine neue Stellung gegen Schluß der Psychose: Er hält es nicht mehr aus und will zur Scheinwelt, wenn sie auch nur Schein ist, zurück.

Nihilismus ist psychologisch als Stufe unvermeidlich, wenn das Leben zum Selbstbewußtsein kommen will. Alles Tote, Endgültige muß erst in Frage gestellt werden, muß in den Hexenkessel des Nihilismus gezogen werden, wenn eine neue Gestalt des Lebens entstehen soll. Dem Nihilismus ist nicht zu entrinnen, indem man sich herumdrückt, sondern er ist zu erfahren — was nur unter inneren Verzweiflungen möglich ist —, wenn er überwunden und bloßes Element werden soll, das er in allen Geistestypen ist. Er ist in der Welt des seelischen Lebens der Zerstörer des Unlebendigen, das den Schein des Lebens hat. Jede Gestalt des Lebens zieht irgendeinmal den Nihilismus auf sich, nicht aber das Leben selbst. — Das ist von Hegel

in der ruhigen Form seiner jeweiligen zweiten Stufe (der Vermittlung) erkannt; es ist erst von Nietzsche lebendig erfahren und in aller Konsequenz tatsächlich und theoretisch zum Ausdruck gebracht. Alle Stürme des Nihilismus ließ er über sich ergehen, um gerade daran das Leben zu erkennen, daß er gegen all das sich halten kann. Was allerdings das Leben sei, irgendwelche positiven Gebilde hat er nicht gezeigt (wenn man nicht die Lehre vom Willen zur Macht und dergleichen dafür halten will). Alles Positive wäre ja sofort wieder dem Nihilismus anheimgefallen. — Wenn ein Gehäuse als Gehäuse, als Züchtungsmittel durchschaut wird, so tritt Nihilismus auf; besonders dann, wenn keine positive Kraft das frühere Gehäuse sprengt, sondern bloße Wahrhaftigkeit und Kritik. Alle Weltbilder, Werthierarchien sind — in Nietzsches Ausdrucksweise — von einem Standpunkt des Lebens aus perspektivisch, also verzerrt gesehen. Darum werden sie immer korrigiert. Aber diese Akte wachsenden Lebens schaffen je nach Art des Lebens neue Perspektiven.

Stehen wir vor den Wirkungen des Nihilismus, so drückt sich das entsetzte und ratlose Wesen in der Frage aus: wo ist denn noch ein Halt? oder wo ist der Halt? Wir als Betrachter sehen, daß die Menschheit trotz allen Nihilismus lebt, sie muß also überall Halt haben. Die Arten des Haltes sind nun zu charakterisieren. Wir finden sie

1. in den Formen des Begrenzten, die der Nihilismus zerstören kann,
2. im Lebendigen, Unendlichen.

B. Der Halt im Begrenzten: Die Gehäuse.

Den Prozessen, die alles in Frage stellen, die alles als ein bloß Endliches überwinden lassen, widerstrebt ein Drang in uns zum Festen und zur Ruhe. Wir ertragen nicht den unendlichen Taumel aller Begriffe, die relativiert, aller Existenzformen, die fragwürdig werden. Es wird uns schwindlig, und es vergeht uns das Bewußtsein unserer Existenz. Es ist ein Trieb in uns, daß irgend etwas endgültig und fertig sein soll. Etwas soll „richtig" sein, eine Lebensführung, ein Weltbild, eine Wertrangordnung. Der Mensch lehnt es ab, immer nur von Aufgaben und Fraglichkeiten zu leben. Er verlangt Rezepte für sein Handeln, endgültige Institutionen. Der Prozeß soll irgendeinmal zur Vollendung kommen: das Sein, die Einheit, die Geschlossenheit und die Ruhe werden geliebt.

Der Halt in einem Begrenzten wird gewonnen in Grundsätzen, Dogmen, Beweisbarkeiten, traditionellen Einrichtungen, absoluten

und zugleich generellen Forderungen. Der Halt wird gegenständlich, nennbar, der rationalen Form unterworfen. Es wird etwas Lehrbares und Lernbares geboten. Der im Unendlichen lebendige und haltgewinnende Mensch ist in einem labilen Zustand eingestellt auf Unbedingtes im eigenen Wesen und in der Totalität der Welt, ohne festen Besitz dieses Unbedingten, das vermöge seiner Unendlichkeit nicht eingefangen und begrenzt werden kann. Er lebt angesichts des Absoluten, verschmäht aber jeden festen, endgültigen Besitz dieses Absoluten, es sei denn in der ganz individuell-konkreten Existenz. Denn ihm kann der Besitz als objektive Faßbarkeit des Absoluten nur ein vermeintlicher sein, führt ihn zu unerwünschten Bindungen und Mechanisierungen. Demgegenüber gibt das Gehäuse eine Festigkeit und Sicherheit durch etwas schließlich mechanisch Anwendbares in geradlinigen, aussprechbaren Grundsätzen und einzelnen Imperativen. Der im Gehäuse existierende Mensch ist der Tendenz nach abgesperrt von den Grenzsituationen. Diese sind ihm durch das fixierte Bild der Welt und der Werte ersetzt. So kann er, dem schwindelerregenden Prozeß entronnen, sich gleichsam in einem behaglichen Wohnhaus einrichten.

Die Formen des Begrenzten sind entweder noch unmittelbar, selbstverständlich, naiv; als solche sind sie Element allen Lebens, in jedem Geistestypus enthalten; die nihilistischen Prozesse, die sich in alles Begrenzte einbohren, sind hier Quelle von Verzweiflungen und damit Quelle neuen Lebens. Oder die Formen des Begrenzten sind mehr oder weniger absichtsvoll rückschreitend gewählt; der Mensch ist aus dem Abgrunde des Nihilismus bewußt in ein Gehäuse zurückgekehrt; der Nihilismus, dort fruchtbare Krisis, wäre hier Vernichtung, seine Gefahr bleibt, wie bei allem Begrenzten, dauernd im Hintergrunde, aber im Falle seines Sieges ist hier nach bewußter Rückkehr in ein Gehäuse nichts mehr übrig, keine Lebenskraft mehr da. Indem der Mensch in diesen gewählten, nicht gewachsenen Gehäusen lebt, reflektiert er nicht mehr darüber, hat aber im Instinkt die Angst vor der Reflexion. Das Gehäuse ist ihm selbstverständlich, absolut, aber nicht auf naive, lebendige Weise. Die Unbedingtheit des Begrenzten ist daher überall — im Gegensatz zum naiven Leben in begrenzten Gehäusen mit den möglichen Spielweiten und Freiheiten der konkreten Lebendigkeiten — gewaltsam, bewußt, prinzipientreu, abstrakt, fanatisch. Die Gehäuse sind also entweder wachsend, sich bildend und dann lebendig, oder sie sind fertig, nur gewählt und dann mechanisch und tot.

Das Gemeinsame aller Gehäuse ist, daß dem Menschen in rationaler Form etwas Allgemeingültiges, etwas Notwendiges und Ge-

ordnetes, eine Regel, ein Gesetz als Pflicht, als Rezept, als das Gehörige gegenübersteht. Allen Gehäusen gemeinsam ist der Rationalismus. Dieser vieldeutige Begriff ist zu analysieren.

Die Mannigfaltigkeit des Rationalismus beruht darauf, daß er keine eigene Kraft, sondern bloße Formung ist; denn diese Formung kann sehr entgegengesetzte Kräfte hinter sich, sehr verschiedenes Material vor sich haben. Der Verstand ist beweglich, seine Formulierungen sind als solche leicht korrigierbar. Die Beweglichkeit des Verstandes ist trotz der Eigengesetzlichkeit des Rationalen und trotz seiner Gewalt, die er durch Konsequenzen hat, relativ peripher und oberflächlich im Gegensatz zu den Lebenskräften der Instinkte, Bedürfnisse, Ideen. Derselbe Geistestypus kann sich in Grenzfällen in recht verschiedenartigen rationalen Formen bewegen und aussprechen, ohne sich im Grunde allzuviel zu ändern. Ein Beispiel ist der Typus des Russen, der vom Sozialismus zur Autokratie und umgekehrt springt, von einer Philosophie zur anderen und jede im Augenblick fanatisch anbetet, während gewisse Allgemeinheiten sich gleich bleiben wie: Glaube an Menschenbeglückung, Machtwille, Bewußtsein des slavischen Auserwähltseins zur Neuschaffung der Welt, politischer Imperialismus usw. Hier hat das Rationale die äußerste Oberflächlichkeit zeigen können, da es bloß übernommen wurde und nun in einer Reihe von Kleidern nacheinander angezogen und abgelegt werden konnte. Viel tiefer sitzt das rationale Gehäuse, wo es original geschaffen oder in langer Tradition gebildet und erhalten wurde. Hier gewinnt es eine Mannigfaltigkeit, die etwa nach folgenden Gesichtspunkten zu ordnen ist:

Die Rationalisierung bemächtigt sich des vorhandenen Materials, ein geschlossenes Weltbild vor den Menschen zu stellen, oder sie erfaßt die Wertungen und regelt eine Lebensführung. In beiden Fällen wechselt Grund und Zweck der Rationalisierung: das Bedürfnis nach Erleichterung, Beruhigung und nach Macht, nach Rechtfertigung der eigenen Existenz und nach mehr befriedigender Umdeutung einerseits; andererseits die Zwecke, sich die Mittel zur Lebenserhaltung zu sichern (Technik), sich durch Ordnung, Maß und Abwechslung die Genüsse des Lebens möglichst rein und dauernd zu verschaffen (epikureische Disziplin), sich die religiös-mystischen Erfahrungen durch Übungen zu erwecken und wiederholbar zu machen (geistliche Exerzitien), eine Würde des Standes durch Regeln des Umgangs und des Benehmens zu kennzeichnen (Ehrbegriffe, „Zivilisation"), durch Selbstdisziplin und Askese sich unabhängig zu machen (Stoa), oder gerade sich in voller Abhängigkeit im Gehorsam Wert zu geben (Jesuitismus), durch Rezepte das Handwerk, die

Kunst (Klassizismus), einzelne Berufe lehrbar zu machen usw. Die Rationalisierungen gehen auch von ganz bestimmten Einzelvorstellungen aus, wie es Max Weber für religiöse Zusammenhänge gezeigt hat: z. B. von dem Gedanken, Zeichen für die Auserwähltheit zum Stande der Gnade in den eigenen Erfolgen der Weltgestaltung zur Verherrlichung Gottes zu finden mit der daraus folgenden Intensivierung der Berufsarbeit ohne weitere innere Beteiligung; oder von dem Gedanken der Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten in indischen Religionssystemen.

Die ganze Fülle der Rationalisierungen, wie sie historisch vorliegen, diese Gestalten, die jeweils eine Welt in einem Kulturkreis umfassen, auf ihre Kräfte und ihre Wirkungen hin zu analysieren, ist Sache einer empirischen Untersuchung. Hier ist unsere Aufgabe, einen *gemeinsamen* Typus des Rationalismus, der an Material und Motiven im übrigen das Heterogenste umfassen mag, zu konstruieren. Dies soll durch Kontrastierung mit dem jeweils Irrationalen versucht werden:

1. So weit der Begriff des Rationalismus auch wird, wenn er das heterogenste Material umfassen soll, so scharf ist er, wenn er nicht allen Sinn verlieren soll, zu begrenzen gegen den Rationalismus, der keiner mehr ist, weil er *sich selbst überwindet*. Der Rationalismus ist der Geistestypus, der im Begrenzten und Begrenzbaren, im Fixierbaren und Endlichen verharrt, der mit dem Verstande alles faßt und darüber nichts mehr sieht. Die Unendlichkeiten werden wohl theoretisch gedacht, aber nicht erlebt. Sie werden durch das Denken selbst zu Endlichkeiten und werden vergessen, indem sie im Chaos oder in der Ordnung begrenzter und bestimmter Begriffe als auch bloß eine besondere Begriffsgruppe versenkt sind. Nur was der Verstand in Begriffen denken kann, gibt es, und dieses ist als das Wesentliche des Weltbildes, der Einstellungen, des Handelns und der Beziehungen zwischen Menschen angesehen. Alles ist klar und alles hat seinen Grund. Es besteht die Forderung, daß alles verständig sein müsse, daß nur aus Zwecken gehandelt und gelebt werde, denn man weiß Zweck und Sinn und kennt die Mittel. Der Halt des Menschen liegt hier im Verstande, im objektiv Geltenden, in den Eigengesetzlichkeiten des Rationalen sowohl wie in seinem eigenen Denkenkönnen. Er fühlt sich sicher, geborgen als Denkender. Da das Denken zu allem taugt, biegsam und zu jeder aus welchem Bedürfnis auch immer stammenden Ideologie verwendbar ist, hat der Rationalismus zwar eine Menge verschiedener besonderer Inhalte. Immer aber appelliert er an den Verstand, nicht an irgend etwas anderes, immer ist er besonnen, überlegen und leicht hochmütig, immer „im Recht", immer doktrinär.

Wer in einem geschlossenen Ganzen als einem Festen lebt, der weiß: dies ist und so ist die Welt und das Leben. Dies kann nur erreicht werden durch Verabsolutierung eines Endlichen, Einzelnen oder einer geordneten Fülle solcher Endlichkeiten zum unendlichen Ganzen. Im Gegensatz dazu steht das Leben in einem Ganzen als einem Irrationalen: alles wird ein bloß Einzelnes, wird Gleichnis, Symbol und schließlich Idee. Welches Besondere zum Ganzen verabsolutiert wird, ist im Verhältnis zu diesem Gegensatz zwischen Rationalismus und sich selbstüberwindendem Rationalismus sekundär. Der Rationalismus überwindet sich selbst, indem er zugleich sich bis zum Äußersten erweiterungsfähig macht (nicht etwa sich irrationalistisch bequem negiert), und indem er seine Eigenschaften und Grenzen sieht. In der philosophischen Reflexion ist dies die Leistung Kants.

Im aktuellen Leben und im konkreten Einzelnen etwas unbedingt nehmen, ist zu unterscheiden von der Verabsolutierung eines Weltbildes und genereller Forderungen. Gerade wer das Letztere tut, pflegt leicht im Einzelnen bequemer zu werden, während der, welcher es nicht tut, das ganze Pathos des Unbedingten ins Konkrete, Individuelle legt, sofern er nicht chaotisch und nihilistisch zerfließt. Hinter allem Unbedingten aber, das immer konkret ist, fühlt, wer den Rationalismus ohne Negation überwindet, ein Tieferes; religiös wird es ausgedrückt: vor Gott ist alles nichts. Alles ist irgendwann relativierbar trotz stärkster Kraft des Unbedingten. Diese Bedeutung wird ihm nicht in der Aktualität, sondern nur in der Betrachtung genommen. Es ist nicht relativierbar durch Treulosigkeit, sondern durch ein Umfassenderes, sofern es gegenwärtig und lebendig wird. Es wird nie Ruhe und nie endgültig fester Boden gewonnen; beides kann nur der Rationalismus schaffen. Die Relativierung aber droht immer in den Nihilismus von Chaos und Zufall zu versinken, während sie eine unendliche Hierarchie lebendig aufbaut, die keine Grenzen hat, nur in sich Grenzen bildet.

Dem Rationalismus ist das Zweckdenken wesentlich. Er fragt überall nach den Zwecken, ohne darüber hinaus zu sehen. Die letzten Impulse, auf die es für die irrationale Lebendigkeit ankommt, werden nicht gesehen und nicht erlaubt. Der Wert und der Halt des Daseins wird überall in die Antwort auf die Fragen: Warum? Wozu? gelegt. Das Leben, das den Rationalismus überwindet, indem es ihn zugleich aufnimmt, setzt seine Würde darein, im Endlichen überall Zweck und Sinn zu finden, grenzenlos im Zweckdenken voranzuschreiten, sich kein Irrationales zu erlauben, ohne mit aller Kraft es rational zu machen. Aber gerade während dies Leben das Zweckvolle und Absichtliche auf das Äußerste steigert, sieht es dies alles eingebettet in

jene Unendlichkeit, wo das Fragen kein Ende finden kann und darum auch nicht entschieden wird. Alle Zwecke sind durch eine Zwecklosigkeit überwunden, in der sie ruhen, jedoch nur in intensivster Verfolgung der Zwecke, nicht im Verzicht auf sie. Leben ist Zwecke haben, aber Zwecke haben ist noch nicht das ganze Leben.

Das Leben liegt im Konkreten, Individuellen, Gegenwärtigen. Ratio und Zweckfragen bewegen sich lebendig von hier aus. Wer dagegen sogleich zum Ganzen springt, rationalistisch das Wozu? und Warum? im Ganzen beantwortet haben will, verliert leicht das Leben. Es ist eine häufige Erfahrung, daß Menschen gerade dann überall unzweckmäßig, bequem, zufällig, unecht sich verhalten, wenn sie — unter der Geste der größeren Tiefe, Weite, Rücksichtslosigkeit des erkennenden Sehens — immer zuerst nach dem letzten Wozu? fragen, den „Sinn überhaupt" beantwortet haben wollen, bevor sie einen konkreten Zweck zu dem ihrigen machen. Während sie in fruchtlosen Reflexionen das Unendliche endlich machen wollen, bewegen sie sich in ihrem faktischen Leben ohne Disziplin, ohne andere als zufällige Zwecke, bleiben ohne Durchbildung des Alltags, des Endlichen. Es ist so, daß der Mensch den Zweck konkret immer nur in einem Endlichen, einem Element eines Gehäuses haben kann; im unendlichen Ganzen des Lebendigen den Zweck zu haben, wäre für den Lebenden abstrakt, ins Allgemeine verblasen. Nur als Betrachtender und nur im übergreifenden mystischen Erlebnis kann der Mensch die Idee dieses Lebendigen als übergeordnet erfahren, nicht aber etwa rational fassen. Diese betrachtende oder mystische Einstellung würde, indem sie in der Gestalt des Zweckwollens auftrete, dadurch daß sie das Ganze oder das Leben zum Zweck macht, das Leben selbst auflösen.

2. Fahren wir fort in der Charakteristik des Rationalismus von einer anderen Seite: Dem Menschen wird in ihm das Notwendige und Allgemeingültige, so schmerzlich es oft sein mag, zugleich als solches etwas Beruhigendes. Er faßt den Gedanken der zeitlosen Geltungen, der ewigen Gesetze, der Objektivität, und er fühlt sich bei Versenkung in diese Formen gleichsam unpersönlich und selbst zeitlos. Alles Werden wird ihm bloße Erscheinung, alles Zeitliche gleichgültig. Er ist befriedigt, in Betrachtung der zeitlosen Notwendigkeit seine zeitliche Existenz zu verlieren. Der Inhalt eines solchen Weltbilds vollkommener zeitloser Ordnung und Notwendigkeit kann so verschieden sein wie das stoische Weltbild, das Spinozistische oder das Hegelische, das Gemeinsame ist das Aufhören der Unruhe, das Geborgensein in einem Ganzen, das die bloße Betrachtung vermittelt. Der Gegensatz hierzu ist das Anstoßen an die

Grenzen, die Erfahrung der Paradoxien, des Antinomischen in allem Sein als eines nicht Auflösbaren. Dem Rationalismus ist ein geschlossenes Weltbild zugehörig. Die Welt als einen geordneten, notwendigen, letzthin zeitlosen Kosmos anzuschauen, ist ihm Bedürfnis. Die philosophischen Weltbilder haben zum größten Teil hier ihre Quelle. Der Gegensatz ist der Geist, dem die Welt nicht zum Bilde wird, dem das Letzte Grenzsituationen und Paradoxien sind. Nur die Kraft und die Verantwortung des Subjekts sind als absolut erlebt, ohne formuliert und als allgemein hingestellt werden zu können. Die klassische Veranschaulichung eines Weltbildes, das Gesetz und Ordnung in zeitloser Notwendigkeit darstellt, ist die attische Weltanschauung als der Gipfel aller der griechischen Bewegungen, die dasselbe wollten. Der Kosmos ist geschlossen, nicht endlos, hat Maß und Grenze, wie das menschliche Dasein sie haben soll. Er ist vollkommen und gesetzmäßig, zugleich Logos und Schicksal, Vernunft und Gerechtigkeit. Alles Verschwommene, Dunkle, Mystische wird ausgeschaltet. Durchsichtig, von kristallener Klarheit muß die Welt gedacht werden, ist vorstellbar als Kugel oder in der vollkommenen Regelmäßigkeit der Sternbewegungen anzuschauen. Als eine edelste Form des Rationalismus steht dieser Geist in völligem Gegensatz zu mystischen Spekulationen, zu der nordischen Innerlichkeit, zu den Paradoxien des Christentums.

In banalerer Gestalt ist die harmonistische Weltanschauung im Gegensatz zur antinomischen verbreitet in einer Atmosphäre von Flauheit und Unbestimmtheit, gemütlicher Begeisterung und philiströser Zufriedenheit mit dem Bestehenden. Einige Urteile, zufällig aufgegriffen, mögen sie illustrieren:

„Richtig aufgefaßt widersprechen sich die verschiedenen Gattungen von Gesetzen nicht (die religiösen, sittlichen, rechtlichen, Klugheitsgesetze), und können sich nicht widersprechen, weil die Natur des Menschen, aus welcher sie hervorgehen, und auf welche sie sich beziehen, keinen Widerspruch in sich zuläßt. Bei unvollkommener Auffassung freilich mögen Zusammenstöße unter ihnen vorkommen; Sache der verschiedenen Wissenschaften ist es, Lehren zu geben, durch welche solche Kollisionen verhütet und beseitigt werden."[1])

Ähnlich das Urteil eines anderen Autors:

„Wie aller naturwissenschaftlichen Untersuchungen höchste Aufgabe dahin geht, das Weltall als einen in sich vollendeten harmonischen Organismus zu erkennen, als einen Kosmos, so müßte es auch mit allen naturgeschichtlichen Untersuchungen des Volkes geschehen. Es ist eines der stolzesten Ziele der Gegenwart, die Welt als ein in sich selbst befriedigtes, freies, harmonisches Kunstwerk zu begreifen; so wird

[1]) R. v. MOHL, Enzykl. d. Staatsw. S. 9.

es auch eins der stolzesten Ziele der Gegenwart sein, denselben gewaltigen Gedanken in unserem engeren Kreise zu wiederholen und auch das Volk allmählich naturgeschichtlich zu begreifen und darzustellen als ein geschlossenes Kunstwerk, als den Kosmos der Politik."[1])

Während jenes rationale Weltbild die Aufforderung stellt, durch Selbsterziehung schließlich im Unendlichen als Objektivem sich aufzulösen, stellt die Erfahrung des absolut Irrationalen unter den Erlebnissen von Verzweiflung und Angst Fragen, appelliert an subjektive Kräfte unserer Existenz, fordert zu Wagnis und Leben auf. Hier wird die Zeit wieder wichtig und die Existenz in ihr. Stößt der Rationale an die Grenze und das Paradoxe (sei es Tod des nächsten Menschen, Wertvernichtung usw.), so findet er sich alsbald mit einer Theorie ab, in der er „den Sinn deutet". Statt Bewegung des Lebens erfährt er nur das Rationale einer Formel. Etwas Anderes ist die Objektivierung der neuen Lebensbewegung in rationalen Formen, die nicht Ruhe, sondern Ausdruck und bloße Stufen sind.

Da alles, was absolut notwendig ist, zugleich zeitlos ist, und das Einzige, was als notwendig nicht begriffen, nur abstrakt behauptet werden kann, das einmalige, konkrete, überall unendliche und undurchdringliche Werden in der Zeit ist, so ist der Gegensatz zum Rationalismus, dem das Zeitlose das Wesentliche ist, der Geist, dem das konkrete und individuelle Werden in der Zeit das Entscheidende bedeutet: es ist unendlich wichtig, was ich tue und was geschieht, keineswegs gleichgültig; es wird irgend etwas endgültig entschieden in der Zeit; auf mich kommt es dabei an. Das Allgemeine und Notwendige der rationalistischen Weltanschauung rückt zu einem bloß Formalen, einem Unwesentlichen und bloßem Medium herab. Es wird zur Verführung, die vom Leben abzieht.

Dem Rationalismus geht der Sinn für das Werden, das Historische, das keiner rational auflösen kann, verloren. An Stelle der Anschauung tritt ihm das Gesetz. Es entstehen die allgemeingültigen Lehren vom Geiste, die in ihrer Abstraktheit tot werden, die Lehre vom Naturrecht, natürlicher Religion, allgemeinen Menschenrechten, Lehren, die unvermeidlich für unsere Ratio sind, aber verabsolutiert Rationalismus werden.

Die höchst differenzierten Stufen der Weltanschauungsobjektivierung in rationaler Form besitzen wir in den originalen philosophischen Systemen. Im Gegensatz zur fragmentarischen, einzelnen Meinung sehen wir hier einen „organischen Zusammenhang". Gerade wenn wir tiefer eindringen, fühlen und erkennen wir, wie

[1]) Riehl, Naturgeschichte des Volkes, I, 22 (1854).

aber auch jedes System doch nur eine fragmentarische Verwirklichung, eine schiefe Objektivierung des „Eigentlichen“ ist. Am oberflächlichsten sind die rationalen Zusammenhänge im System; dahinter stecken — sofern es sich um echte Philosophie und nicht um leere Denkbetätigungen handelt — die „Ideen“, die „eigentlichen“ Kräfte einerseits, psychologische Motivzusammenhänge heterogener Arten, wie z. B. die Wirkung der konkreten Existenzbedingungen, Rechtfertigungsbedürfnisse usw. andererseits. Eigenschaften und Wirkungen als Gehäuse aber haben diese Systeme durch das Rationale, das, wenn auch den Kräften gegenüber das relativ Oberflächliche, zugleich das Wesentliche ist, in dem die Eigengesetzlichkeiten des Rationalen, insbesondere auch der Satz des Widerspruchs und die Forderung der Konsequenz eine mit den psychologischen Trieben und den ursprünglichen Meinungen in Konflikt geratende Kraft entfalten.

Vermöge des Rationalen treten die Philosophien seit alters mit dem Anspruch der Wissenschaft auf: sie wollen zu einer allgemein gültigen Einsicht führen, die der Halt im Handeln, die Richtschnur zu Entscheidungen in den Situationen des Entweder—Oder sein sollen. Solche Philosophien geben zugleich universale Weltbilder, ein System von Lebenslehren, Werttafeln, Forderungen und Imperative. Die lebendigen Kräfte und der äußerste Redlichkeitswille zerschlagen immer wieder diese Ganzheiten, in denen die täuschende Verwebung von praktischen Stellungen und wissenschaftlichen Einsichten zwar Halt gibt, aber von verantwortlicher Existenz abführt. Der Drang zum Gehäuse und Halt führt immer zu ihnen hin; sie entstehen wieder in neuer Gestalt.

Die philosophischen Lehren fallen nicht zusammen mit der Existenz des Menschen. Die intellektuelle und die wirklich gelebte Weltanschauung stehen in verschiedenen Spannungsverhältnissen zueinander. Das Existieren hat ein Verhältnis zur Lehre, aber nicht das der Identität. Die weltanschauliche Lehre ist Vorbild, ein nicht verwirklichtes Ideal oder Ausdruck einzelner Seiten der Existenz, sie ist Mittel und Maske, oder sie ist Inhalt eines bloß intellektuellen, rein kontemplativen Genusses. Sie kann der wirkungskräftigste Sporn und wirkungsloses Ruhekissen sein. Sie kann ein Versuch der Darstellung des eigenen Lebens sein, ein Bewußtmachen dessen, was da ist; aber damit selbst schon wird das Leben anders. Die Freiheit und Unwirklichkeit des bloß Intellektuellen macht es möglich, daß ein Mensch viele Standpunkte intellektuell durchläuft, jeweils als die seinigen aussagt und nachher erklärt, wie er sie „überwunden“ habe; und daß der Mensch trotzdem faktisch in derselben weltanschaulichen Existenzsphäre geblieben ist, z. B. der des epikureischen

Selbstgenusses. Der Endlosigkeit des bloß Rationalen und der harmlosen Einsichten steht die jeweilige Begrenztheit der Existenz und des Tuns, des Erlebens, Fühlens und Werdens schroff gegenüber. Die Annäherung der Existenz an die endlose Intellektualität ist ihre Aufgabe zugunsten verabsolutierter ästhetischer Einstellung.

In der lebendigen Existenz aber ist, sofern das Rationale einmal aufgetaucht ist, die Durchrationalisierung des bloß Unmittelbaren ein leidenschaftlicher Drang. Während der eine Typus das Gehäuse als einen Halt von außen im Rationalen sucht, drängt dieser andere zum Bewußtsein seiner Existenz; während der erstere in einem geschlossenen Gehäuse sich schließlich wohl fühlt, macht dieser die Erfahrung der Kollisionen und Grenzsituationen gerade durch das Rationale. Die konsequente Durchbildung der Prinzipien läßt die Zusammenstöße mit neuer Erfahrung entstehen und führt schließlich zu den Selbstvernichtungen des Rationalen, die neue Kräfte und Prinzipien entstehen lassen. Daher reagiert das Leben auf die „Konsequenz" des Rationalismus, die ihm wohl tot und steril dünkt, nicht mit Ausweichen vor diesen Konsequenzen, sondern mit noch größerer, noch restloserer, noch verzweifelterer Konsequenz. Für das Leben ist nicht tauglich ein Kunterbunt von Lehren, die das Leben ins Abstrakte, Kontemplative, Ästhetische entleeren, sondern gerade die äußerste Konsequenz, in der das Rationale sich selbst wieder in Frage stellt. So fordert das lebendige Philosophieren Kants: „Konsequent zu sein ist die größte Obliegenheit eines Philosophen." Nur so ist die Begrenztheit der vorausgesetzten Prinzipien in der Kollision erfahrbar, während das „Koalitionssystem" gerade als bloßer Rationalismus Grenzen und Kollisionen zugunsten einer leichtgewonnenen Beruhigung und trügerischen Selbstsicherheit absperrt. Je konsequenter die rationale Arbeit in der Objektivierung der weltanschaulichen Kräfte ist, desto mehr wird schließlich Kollision mit der ursprünglichen Kraft erfahren, woraus dann in Krisen des seelischen Daseins Einschmelzungen und Neuschöpfungen entspringen. Die philosophischen Lehren als mögliche Gehäuse liegen in der Mannigfaltigkeit vor, wie sie die Geschichte der Philosophie analysiert. Sie sind trotz aller Eigengesetzlichkeit des Rationalen doch nie nur rationale Gebilde. Das Rationale ist gleichsam das Knochengerüst dieser Gebilde, ihr Leben steckt in Kräften, die man hinter dem Rationalen suchen muß. Die logische Analyse erfaßt nur die Knochen, die psychologische möchte die Muskeln sehen, durch die das Ganze Zusammenhang, Bewegung und Leben hat. Das ist allein kasuistisch möglich, während hier nur die allgemeinen Gesichtspunkte entwickelt werden.

Eine rationalistische Geisteshaltung sucht alle jene philosophischen Lehren bloß rational zu nehmen und vergleichend zu prüfen, wer Recht hat. Der Rationalist in seiner toten Gehäuseauffassung sagt etwa, wenn jemand eine Weltanschauung „sucht", er solle diese verschiedenen rationalen Systeme kennen lernen, vergleichen und wählen, welche Philosophie ihm die richtige scheine. Der lebendige Geist dagegen ordnet nicht Lehren und stellt sie zur Wahl. Er weiß, daß Weltanschauungen existentiell in Leben, Fühlen, Handeln, nicht aber als Lehren gewählt werden. Weltanschauungen sind wohl rationale Gebilde, wenn sie sich in Philosophien aussprechen, aber sie sind nicht auf bloß rationalem Wege geworden. Weltanschauungen sind allein praktisch realisierbar, erfahrbar und widerlegbar. Alles Theoretische ist nur Objektivierung von etwas, das vorher aktuell da war, oder eine rein intellektuelle, substanzlose Bewegung. Das Leben ist das Ganze, alles Theoretische bewegt sich im einzelnen unter Voraussetzungen, die nicht bloß theoretischer Herkunft sind.

Es ist für den Rationalismus charakteristisch, daß ihm die entscheidende Wahl des Menschen eine Wahl zwischen rationalen Lehren ist. Er entwickelt — damit schon im Beginn, sich selbst zu überwinden — letzte rationale Möglichkeiten und sagt: die Konsequenzen führen dahin, daß du entweder diesen Grundsatz oder jenen anerkennen mußt, sofern du wahr und konsequent sein willst. Man sagt z. B., beim Handeln könne man zum Maßstab und Prinzip entweder die Gesinnung oder den Erfolg nehmen. Was richtig sei, könne rational nicht erkannt werden, sondern das sei Sache der Wahl, der dann allerdings weitgehende Konsequenzen in jedem Fall folgen: der aus Gesinnung handelt, dem ist der Erfolg gleichgültig, er handelt der Tat selbst und des Prinzips wegen; wer des Erfolgs wegen handelt, dem ist der Erfolg allein entscheidend, die Gesinnung gleichgültig. Es ließe sich aber nun denken, daß hier, wie immer, die Ratio einen Gegensatz aufgestellt habe, der zwei Extreme beleuchte, die zusammen als einseitige Entartungen um das Zentrum eines substantiellen Wesens kreisen. Zwar ist dies Zentrum nicht der Kompromiß (welcher vielmehr selbst inkonsequenter Rationalismus ist), der so handeln würde, daß er da, wo Erfolg möglich ist, dann auch von Gesinnung redet, aber wesentlich den Erfolg meint und von der Gesinnung ruhig abgeht, wenn ein ihm sonst angenehmer Erfolg dadurch möglich wird. Das Zentrum lebendigen Handelns, das nicht Kompromiß ist, wäre vielleicht so zu charakterisieren: Jede echte Gesinnung beim Handeln will irgendeinen Erfolg, einen äußeren oder inneren; es wird nicht des Erfolgs **oder** der Gesinnung wegen gehandelt, sondern in grenzenloser Verantwortung für den Erfolg handelt der Mensch aus Gesin-

nungen in der Verpflichtung, alles den Erfolg Betreffende zu erwägen. Dabei erfährt er zuletzt eine Grenzsituation, aus der der Rationalismus sich flüchtet, indem er die Wahl aufstellt: Gesinnung oder Erfolg, und dann ohne Schuldbewußtsein, vielmehr stolz auf seine Konsequenz und seine Ablehnung des Kompromisses, nach dem einen oder dem anderen Prinzip bedingungslos verfährt.

Der Rationalist verschiebt die Wahl, die lebendig nur ganz konkret und individuell und verantwortlich stattfindet, in das Allgemeine. Dies deutlicher zu machen, versuchen wir klar darüber zu werden, was Wahl und was das Entweder — Oder sei, und wo sie ihre Orte haben.

Entweder—Oder gibt es nach dem Satz des Widerspruchs bei zwei entgegengesetzten rationalen Sätzen, wenn ein Drittes nicht vorhanden ist; oder in der psychologischen Struktur, wenn sich im Erleben und Motivieren Verschiedenes nicht vereinigen zu können scheint; oder in den Situationen der Welt, in denen der Mensch nicht alles zugleich sein und tun kann. Solche Entweder—Oder lassen sich mehr oder weniger formal in Menge formulieren. Der Mensch, der sich für eine Seite entscheidet, „wählt". Dieses Wählen kann ein allgemeines, kontemplatives, vorwegnehmendes Wählen für zukünftige Fälle sein — das ist Rationalismus —, oder es kann ein konkretes Wählen im Augenblick sein, dem rationale Deutungen und Rechtfertigungen folgen, ohne es zu erschöpfen. Sofern wir die substantiellen Typen meinen, bedeutet die Wahl in beiden Fällen ein Sichbinden, ein Endgültiges und Verpflichtendes. Dieses Sichbinden entspringt im ersten Fall aus dem Allgemeinen und der Einsicht, im letzten Fall aus dem lebendigen Akt in ganz konkreter Situation. Im ersteren Fall ist Betrachtung, im letzteren aktive Lebendigkeit das Primäre.

In der Sphäre des Betrachtens und der Aktivität hat aber das Entweder—Oder eine sehr verschiedene Bedeutung. Der Aktive steht in der Zeit und dem Raum, in die Endlichkeiten eingeschlossen. Der lebendige, existierende Mensch ist nicht das Ganze, sondern ein endliches Wesen in endlichen Situationen, bestimmt und eingeschränkt. Er muß fortwährend wählen, sofern er existiert, und existiert um so lebendiger, je entscheidender und bestimmter seine Wahlakte sind. Der Kontemplative vermag sich dem Ganzen hinzugeben. In der Betrachtung lassen sich Gegensätze nacheinander und zugleich sehen und dialektisch vereinigen. Hier ist der Gegenstand unendlich und schließt die Gegensätze in sich. Der Betrachtende braucht nicht zu wählen. Das Unendliche und Ganze kann der Mensch sehen, aber nicht sein. Sieht er es, so existiert er nicht,

existiert er, so wird er endlich und zeitlich und damit wählend. In der endlichen Sphäre, wie der des Handelns und Lebens in konkreter Einzelsituation, gibt es ein Entweder—Oder als Letztes, nicht aber im Allgemeinen der unendlichen Reflexion. Letzte Entweder—Oder gibt es nur da, wo man wählen muß und mit dem Willen zugreifen kann, d. h. im Endlichen und Konkreten und Einzelnen. Das Entweder—Oder hat nicht seinen Platz, wenn es sich um das „Ganze" handelt: das Ganze (z. B. „Persönlichkeit", „Welt überhaupt") kann ich nicht wollen. Wenn ich will, entscheide, handle, so verendliche ich etwas, wenn auch das Ganze des Seins dieses Verendlichte überbaut und in sich aufnimmt.

Also das Entweder—Oder ist für das Handeln, für das Leben, für das Wollen und Entscheiden; die Totalität aber ist für die Kontemplation. Die Betrachtung der Weltanschauungen kann nur zwei entgegengesetzte Ziele haben: sie kann letzte rational gefaßte und allgemeingültige Entweder—Oder suchen, um dem Menschen die Problematik dieser Entweder—Oder vorzustellen und ihn zur rationalistischen Wahl zu bringen; oder sie kann ihre Intention auf Totalitäten der seelischen Existenz haben, in denen zwar Wahlakte lebendig sind, die aber als Totalitäten nicht gewählt werden können. Hier wird die Reflexion der Idee nach — wenn auch unvermeidlich jeweils tatsächlich — nicht begrenzt durch letzte Entweder—Oder. Alle „letzten Positionen" werden als relativ Letzte zu fassen gesucht. Es ist die Frage, ob es möglich und zu rechtfertigen ist, statt rationaler, entgegengesetzter letzter Positionen anschaulich die „substantiellen" wesenhaften Gestalten zu sehen, die das menschliche Bewußtsein annehmen kann. Dann würde der Weg im Suchen dieser Anschaulichkeiten dahin führen, jeweils alle Entweder—Oder als sekundär zu sehen, als erst in abgeleiteten Gestalten, die um jene wesenhaften Zentren kreisen, auftretend zu erkennen. Aus der Totalität heraus wird nur ganz konkret gewählt. Allgemeine rationale Entweder—Oder bestehen nur in einseitig fixierten Gehäusen.

Hier ist immer wieder die Frage: Ist es anschauend möglich, Totalitäten zu sehen, oder sind es geheime Wertungen? Beanspruche ich die Evidenz der Anschaulichkeit oder appelliere ich an Wertakzente? Das erstere ist durchaus bei den Betrachtungen dieses Buches gewollt. Es steht jeweils im Zentrum das Anschauliche eines Verhaltens, einer Gestalt, eines Typus, der zwar immer nur in Beziehung zu anderen charakterisiert werden kann, und der selbst schließlich in ein Gegensatzpaar des Entweder-Oder plaziert sein mag (in welchem Falle weiter die antinomische Synthese anschauend gesucht würde). Eine solche psychologische Betrachtung kann und soll keineswegs zur Wahl anreizen. Alle Zentren, alle wesenhaften Anschaulichkeiten der Existenz werden unwillkürlich irgend etwas Anziehendes, etwas

positiv Wertbetontes haben. Unvermeidlich wird nur der Wertakzent jedesmal auf dem Zentrum gegenüber den abgeleiteten Gestalten ruhen: aus der Wertung, daß das Anschaulichere höher als das Abstrakte, das Ganze höher als eine Seite, das Lebendige höher als ein Abscheidungsprodukt stehe. Dem Einwand, hier verberge sich doch hinter der geforderten vermeintlichen Anschaulichkeit jedesmal eine Wertung oder eine verschlungene Menge ungeklärter Wertungen, ist generell nicht zu erwidern. Nur in jedem konkreten Falle wird in der Diskussion der Versuch gemacht werden können, die Anschaulichkeit vorzuführen, immer auf indirekte Weise, immer unter Appell an die Anschauungsfähigkeit des anderen, nie absolut zwingend (wie es mathematische Evidenz ist), so daß auch faktisch der andere einsehen muß. Zwar wird jeder, der eine solche Anschaulichkeit hat, meinen, den andern zwingen zu können. Der Erfolg in Diskussionen spricht dagegen.

Die Betrachtung der Gegensätze braucht keinen Gegensatz als letzten gelten zu lassen, sondern vermag in der Hingabe an die unendliche Reflexion alles Feste aufzuheben. Sie ist so von aller Existenz lebendiger Art am weitesten entfernt, darum aber ihr bestes Medium. Der Rationalismus dagegen macht der unendlichen Reflexion, die ihre Quelle in der Erfahrung der Folgen des Handelns, der Situationen, der Weltbilder, des Satzes des Widerspruchs, der Konsequenzen und Grenzsituationen hat, ein Ende durch ein vermeintlich letztes und verallgemeinertes Entweder—Oder, das er verabsolutiert. Indem er die Ratio ihrer Unendlichkeit beraubt, verschiebt er die Wahl vom lebendigen Akt auf eine vermeintlich objektive Einsicht.

Der Rationalismus sieht das Lebendige nur als Fall, in welchem nach den allgemeinen Grundsätzen und letzten Entscheidungen zwischen einem Entweder—Oder richtig und falsch gehandelt wird und hat keinen Blick weder für das Antinomische, noch für das Unendliche und absolut Irrationale. Für die bedeutsamsten konkreten Wahlakte des Menschen, z. B. Berufs- oder Gattenwahl, denkt sich der Rationalist Mittel aus, diese Wahl auf Grund von Erkenntnissen richtig zu lenken. Solange er nur Mittel darbietet, die dem lebendigen Akt nichts weiter, bloß Voraussetzung und dienend sein wollen, ist er in der Bereicherung des Mediums des Rationalen, das alles Leben steigert. Das ist noch kein Rationalismus als typisches Gehäuse, sondern erst dann, wenn er die Führung und letzte Entscheidung selbst in die Hand nimmt. Berufsberatung und Rassenhygiene stehen in dieser Zweideutigkeit.

Daß das Entweder—Oder für die Betrachtung und für das konkrete Leben so heterogen ist, für die Betrachtung immer aufhebbar in das „sowohl als auch“, für das Leben entscheidend und etwas Letztes, bringt es mit sich, daß unechte Vermischungen beider Stand-

punkte entstehen. Wie das „sowohl als auch" einmal für den handelnden, entscheidenden, bewußten Menschen die bequeme Unklarheit des Neben- und Durcheinander ist, das andere Mal aber für den betrachtenden die Totalität einer Lebenskraft, die, sich ihrer selbst nie vollständig bewußt, konkret im Wählen mannigfacher Art ausdrückt, so ist die Inkonsequenz einmal das bequeme Nachgeben, das andere Mal die überschäumende Kraft, die die Fesseln sprengt, in die sie sich geschlagen fühlt. Und wie der bequeme Mensch der mittleren Linie, der nur sein endliches Dasein pflegen und erhalten will in der zerstörenden Dialektik der Situationen und der seelischen Struktur, sich gern auf die Totalität des „sowohl als auch", auf die Kräfte, die als „Inkonsequenz" erscheinen, beruft, so pflegt der Lebendige, der Träger der Kraft, gerade umgekehrt sich in dem bewußten Ausdruck seines Willens und seines Wünschens auf schärfste Entweder — Oder zu stützen, die nur nach einer Krise, nach einer Sprengung der rationalen Konsequenz neue Entweder— Oder sind.

Der Rationalismus wird unvermeidlich selbst die Einsichten, die ihn begrenzen und ihn sich selbst überwinden lassen, wieder rationalistisch verabsolutieren. Wenn er die letzten Entweder—Oder in allgemeiner Formulierung sieht, so baut er wohl ein Weltbild der Werte, in der die Welt in getrennte Wertsphären zerfällt, die miteinander im ewigen Kampfe liegen. Die Welt ist wie zerhackt und überall stehen letzte Entweder—Oder. Wenn der Rationalismus dann einsieht, daß es lebendige Synthesen über dem Entweder—Oder wohl gibt, so bildet er leicht sogleich ein entgegengesetztes Weltbild der Werte: die Werte ordnen sich in Hierarchien; in einem harmonischen aus antinomischen Synthesen gewachsenen Ganzen hat jeder Wert irgendwo seinen Ort und seine Befriedigung. Alles hat seinen Platz, nichts wird ausgelöscht; der Kampf begrenzt, aber verneint nicht. Der unendlichen Reflexion wird nichts übrig bleiben, als zwischen diesen beiden Bildern, deren keins einen theoretischen Vorzug vor dem andern hat, in lebendiger Existenz des Subjekts da zu sein, die alsbald zu umschreiben sein wird.

Der Rationalismus aller Arten der Gehäuse ist die Form der Lehre. Die Unterschiede der Gehäuse, der Triebkräfte, die sie bauen, ist im übrigen sehr groß. Sie vermögen sogar das Irrationale auf eine eigentümliche, begrenzende Weise in sich aufzunehmen. Sie sind die Gestalten der Weltanschauung, die die Masse annimmt. Gestalten einer Welt nennt Hegel solche Weltanschauungen, im Gegensatz zu den Gestalten des Bewußtseins im einzelnen Individuum.

Die Vielheit der Gehäuse zu schildern, ist hier nicht die Absicht. Nur ein Gesichtspunkt zur Einteilung der Vielheit der Gehäuse sei entwickelt. Eine Gegensätzlichkeit entsteht in den Gehäusen dadurch, daß der Halt mit dem Hauptakzent entweder in das Ich oder in ein Objektives gelegt wird. Der Halt im Objektiven ist der *Autoritarismus*, gegen den, wesentlich negierend, sich der Halt im Subjekt durch den *Liberalismus* wendet. Dieses aber hat den Halt von vornherein in einem andern Objektiven, dem Rationalismus des verselbständigten Verstandes und der Geltung von Werten (*Wertabsolutismus*). Eine kurze Charakteristik dieser Gestalten sei versucht.

Der Autoritarismus.

Die Gebundenheit durch eine sichtbare und fühlbare Autorität ist in allen primitiven Entwicklungsstadien die Lebensform und Weltanschauung, aber in völlig naiver, unproblematiseher Weise, ohne eine ausgesprochene oder bewußte Entscheidung, da eine andere Möglichkeit gar nicht auftaucht und diese Gebundenheit zu den Naturgegebenheiten gehört; sie wird als Gebundenheit in einem Gegensatz zu möglicher Freiheit gar nicht erlebt.

Ein anderes Gesicht bekommt die Gebundenheit, wenn sie in bewußtem Gegensatz zur Freiheit steht, wenn die Möglichkeit des Konflikts, der Entscheidung da ist. Nun erst entfaltet sich der Autoritarismus als begrenzbarer, besonderer Geistestypus. Während er vorher der unproblematische Rahmen für die gesamten geistigen Lebendigkeiten des Menschen war, wird er jetzt der Rahmen für begrenzte Möglichkeiten. War er früher der ganz allgemein menschliche festigende Halt, der möglicherweise jeder geistigen Sonderbewegung ihr Dasein gibt, wird er jetzt eine besondere Form des Haltes, die anderen Formen gegenübersteht.

Für diesen begrenzten Autoritarismus ist das Kennzeichnende, daß der Mensch unter Aufgabe seines Selbst sich einem Objektiven unterwirft, ohne Kritik üben zu wollen und zu dürfen, sei diese Autorität Lebenskonvention, Tradition irgendwelcher Art, Organisation wie Kirche oder Staat, Dogma, philosophisches System. Eine unbedingte Unterwerfung unter die Organisation, das System, den Meister, ein Opfern jeder möglichen Fragestellung innerhalb der Grenzen des Autoritativen (sacrificio del intelletto), die Aufgabe persönlich lebendigen Wählens (die Autorität erlaubt nicht die Wahl, die Häresis; darum heißen die Abtrünnigen Häretiker, d. h. die Wählenden), das Bewußtsein voller Geborgenheit in einem anderen, alle diese Momente verbinden sich mit dem Bewußtsein, die eigene

Person sei gleichgültig, sie sei auf sich gestellt „verworfen“, „kraftlos“, sie werde nur durch das autoritativ Objektive gerettet. Mangel an Vertrauen zur eigenen Persönlichkeit verbindet sich mit dem Bedürfnis, nicht nur der Forderung, diese Persönlichkeit zu einem guten Teil dadurch preiszugeben, daß ihr Kritik und Selbständigkeit verboten wird.

Das Weltbild in seiner Ganzheit ist dem Autoritären historisch überliefert, letzthin irgendwie geoffenbart. In seinen konkreten Richtungen wird es im einzelnen, wo eine Kollision zur Autorität fehlt, nicht selten mit voller Freiheit ausgebaut.

Alle gegenständlichen und reflektierten Einstellungen sind vorhanden, aber alle sind sie relativiert, in Grenzen gehalten, keiner ist die Oberhand zu geben, ein Vorwiegen allein der rationalen Einstellung (im Dienste des Dogmas, zur Gestaltung der Lebensführung und Erziehung, der Folge der Weihen, des Gottesdienstes usw.) ist deutlich. In keiner Einstellung als solcher, in keinem Einzelerlebnis ist der Halt gegeben, sondern immer nur in Beziehung auf das Übernommene, Objektive, die Autorität, das „Geglaubte“ (im Sinne unproblematischer, absoluter und objektiver Gewißheit).

Es besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen dem autoritären Geistestypus und dem der Stifter, Propheten, Gründer, Meister, Lehrer. Die Propheten sind selbst keineswegs dem autoritären Typus angehörig, sie haben nur die Wirkung, daß ein autoritärer Typus mit oder ohne ihren Willen ins Leben tritt. Sie sind freie Persönlichkeiten, sie haben die Offenbarung als eigenes Schauen, das sie der Menge aufzwingen (wodurch es erst Offenbarung wird), sie sind möglicherweise von ursprünglicher Geistigkeit, sie haben entweder das Bedürfnis nach Macht und sind aktiv wirkende Kräfte zum Aufbau der Gemeinschaft der Gläubigen, oder sie sind ganz persönliche Philosophen, Religiöse, Geisteskranke, die von dem Bedürfnis der Menge nach einem autoritativen Typus der Geisteshaltung aufgesucht, oft durch einen wirkungsbegierigen Apostel für diesen Zweck umgeformt und zur Autorität — die sie selbst in diesem Sinne vielleicht nicht sein wollten — erhoben werden.

Der Autoritarismus, selbst von großer Mannigfaltigkeit, ist das Gehäuse, in welchem die überwältigende Mehrzahl der Menschen von jeher gelebt hat. Er hat die stärkste Kraft der Prägung, vermag die Massen so zu ergreifen, daß viele mit Ernst ein Unbedingtes erfahren und wollen. Die Kraft nur persönlich erfahrener Weltanschauung gewinnt ganz selten diese Macht des Unbedingten; als Massenerscheinung führte die Befreiung vom Autoritarismus bisher in der Geschichte bei der Mehrzahl der Menschen zum Nihilismus und nicht

zum Geiste. Für die Mehrzahl ist die bloße Betrachtung, die Entwicklung des Rationalen zur unendlichen Reflexion ohne Kraft und Wirkung, sie wird nicht Medium des Lebens, sondern der nihilistischen Bewegungen. Man sieht von den großen, existentiellen Philosophen keine massenprägende Kraft ausgehen, diese gewinnen sie nur nach Umformung zur Autorität. Die lebendige Geistigkeit des verantwortungsvollen Subjekts scheint auf relativ wenige Menschen beschränkt zu bleiben und für die Masse nicht lebensfördernd zu wirken. Wenn dieser Philosoph sagt: Folge nicht mir nach, sondern dir, so will der Mensch der Menge gerade wissen, wem er nachfolgen soll, was er tun soll, will Gehäuse und Rezept. Solche Auffassung könnte dazu führen, die Autorität als menschenbeglückend bewußt zu wollen und zu erzwingen. Dostojewskis „Großinquisitor" wäre die Konsequenz. Es ist die Frage, wie die Kraft des Unbedingten vielleicht auch ohne Autoritarismus auftreten kann: bisher sind die Geistestypen des Halts im Unendlichen nur persönlich, nur Gestalten des Bewußtseins, nicht Gestalten einer Welt gewesen. Aber diese Kraft des Unbedingten in dämonischen Persönlichkeiten war doch wirklich.

Der Autoritarismus als gewollt heißt reaktionär. Er sträubt sich gegen das Neue, will nicht das Leben sehen, das da ist, will wiederherstellen, was früher war und denkt nicht daran, daß jede Wiederholung niemals identisch, sondern etwas anderes, etwas Mechanisiertes ist. Der naive Autoritarismus aber, der sich noch nicht unterschieden hat, der nicht gewollt ist und nicht gewollt werden kann, vermag sich mit lebendiger geistiger Freiheit auf eigentümliche Weise zu verbinden. Er ist der Mutterschoß und der Schutz der lebendigen Seele und wird bei verantwortlicher Erfahrung in der Wahl, nach Erkenntnis und Unterscheidung, immer nur überwunden, wenn die neue persönliche Kraft schon positiv da ist und gestaltet.

Der Liberalismus.

Der Liberalismus (dessen politische Erscheinung nur eine besondere Auswirkung dieses ganz generellen Typus ist und dessen historische Gestalt unendlich viel reicher und lebendiger ist als das folgende Schema, das nur eine Seite der historischen Gestalt faßt) steht in Opposition zum Autoritarismus, von dem er sich befreit hat. Diese oppositionelle Stellung bleibt ihm eigentümlich und beide, Autoritarismus und Liberalismus, verharren im Begrenzten, Bestimmten. Die Freiheit ist sein Schlagwort, die Freiheit als Negation der Autorität; und der Halt ist in der eigenen endlichen Individualität gelegen.

Wie bei jedem Geistestypus ist auch hier das Sein des Typus und das Haben der formulierten Anschauungen nicht dasselbe. Als

Sein ist die Freiheit des Liberalismus zunächst Willkür des Individuums, die in der formulierten Anschauung begrenzt wird durch Grundsätze und Forderungen. Nicht der unendlichen Individualität ist Freiheit gegeben, sondern dem in begrenzenden Formen Faßbaren. Darum schreitet diese Freiheit zu Selbstbindungen in Verträgen und in festgehaltenen Regeln des Handelns. So wird diese Freiheit nicht absolute, sondern eingeschränkte Willkür; und vom Standpunkt einer anderen Freiheit (die angesichts der Unendlichkeiten steht) sieht man in diesem Liberalismus eine dumpfe Atmosphäre von Unfreiheit, deren Freiheit einerseits in der negierenden Opposition gegen die Autorität besteht, andererseits in der Anerkennung der begrenzten Willkür der zufällig Glücklichen, Gesunden, wirtschaftlich Bevorzugten, der nach den Gesichtspunkten der Macht kräftigen Individuen.

Der Halt dieser Individuen ruht ganz im Bewußtsein der eigenen Kraft; ihre bevorzugte Stellung sehen sie nicht als zufälliges Glück, sondern als durch ihre Tüchtigkeit gerechtfertigt an. Das Bewußtsein der Macht — sei es in Ausübung von Herrschaft, sei es in dem „ritterlichen" Gewähren von Milde, Hilfe, Nachsicht — stützt ihr Selbstbewußtsein, das ihr letzter Halt ist. Dieses wird weiterhin gestützt durch objektive Formulierung von Grundsätzen, die als objektive Geltungen, schließlich als absolute Werte angesehen werden. So entsteht eine neue Form des Halts im Objektiven, die als Wertabsolutismus zu beschreiben ist.

Das Weltbild des Liberalismus ist als philosophisches ametaphysisch, totalitätslos, weil überall nur für Begrenztes aufnahmefähig, blind für die Unendlichkeiten; solche sind nur als leere Endlosigkeiten gekannt. Erkenntnistheoretisch fußt der Liberalismus auf den „Tatsachen des Bewußtseins", neigt zum Solipsismus — sofern er nicht in primitiverer Ausbildung beim naiven Realismus bleibt. In den konkreten Sphären der Weltbilder ist er ausschließlich den begrenzten Typen zugewandt, auf Seiten des naturmechanischen Weltbildes und des Weltbildes der objektiven Kultur, fortschrittsgläubig und erfolganbetend. Die seelisch-historische Welt ist eine Summe von Individuen, die aber nicht als unendliche Wesenheiten gesehen, sondern immer in voller Analogie zum eigenen „freien" (d. h. begrenzt willkürlichen) Ich genommen werden.

Unter den Einstellungen sind die aktive und die rationale bevorzugt; die aktive, weil sich hier die persönliche Kraft des freien Individuums am fühlbarsten zeigt, die rationale aus demselben Grunde und weil sie zu einer Objektivierung der freien Stellung in Grundsätzen führt.

In den Lebenssphären ist dieser Liberale tatsächlich machtbeanspruchend, ja tyrannisch, aber in den Formen der „Verständigkeit“ („Vernunft“ genannt); der liberale Geistestyp kann nur von durch Glück Bevorzugten festgehalten werden. In der Politik ist er für freie Konkurrenz, sofern diese die eigene Individualität in ihrer machtvollen Existenz erhält oder fördert, und vor allem negierend gegen die positiven Kräfte des Autoritarismus und des Sozialismus. Sein ganzes Wesen ist letzthin Negation.

Der Wertabsolutismus.

Sofern der Liberalismus, sei es aus psychologischer Struktur mancher Individuen (die innere Haltlosigkeit bedingt), sei es aus äußerer Schwächung und Gefahr heraus, dem Menschen nicht erlaubt, ganz und gar in sich selbst allein das Feste zu sehen, ganz und gar nur auf den eigenen Füßen zu stehen, drängt er zu einem Halt im Objektiven, woher er sowohl das Gefühl der Sicherheit, des Rechts, wie der persönlichen Würde von neuem erhält.

Dieser Weg zum Halt im Objektiven wird im Liberalismus überall in den Anfängen beschritten durch Aufstellung von „Grundsätzen“ (allgemeinen Menschenrechten, Pflichten, Verträgen, Bindungen aller Art). Was so als objektive, allgemeine Geltung proklamiert wird, steht in voller Opposition zum Autoritarismus, da es allein auf Grund von ganz persönlicher Einsicht, freier Überzeugung vom allgemein Gültigen ergriffen wird; aber er teilt mit dem Autoritarismus das Gemeinsame, daß der Halt im Objektiven gesehen wird, im Gegensatz zur Persönlichkeit, die diesem Objektiven zu gehorchen hat.

Zu einer grundsätzlichen Formulierung ist dieser Geistestypus gekommen, indem die „Werte“, die objektiv und allgemein und allgemeingültig sind, als eine eigene fordernde Gegenstandssphäre definiert und vor allem als „absolute“ Werte gesetzt wurden. Wie ja überall Weltanschauungen durch Verabsolutierung von Begrenztem (und dem menschlichen Verstande ist nur Begrenztes faßlich) entstehen, so hier der Wertabsolutismus durch die Überzeugung von den „Werten“ etwas Unbedingtes nicht nur zu erleben, sondern zu erkennen. Nun wird mit einem autoritärer Religiosität vergleichbaren Pathos gesprochen: „Es gibt geltende Werte“, „es gibt absolute Werte“. Und statt daß das Leben Autoritäten unterworfen wird, wird es jetzt absoluten Werten unterworfen. In vollem Gegensatz zu den Philosophen, die in den Wertgegensätzen eine notwendige, aber relative Form innerhalb der diesseitigen Subjekt-Objektspaltung sehen (z. B. Spinoza), wird in dem Diesseits selbst jetzt das Absolute, im Begrenzten das Unbedingte gesehen.

Es gibt ein Gelten, das „allgemeingültig“ ist; z. B. die richtigen Sätze der Wissenschaft. Im philosophischen Felde ist solch zeitlos Allgemeingeltendes das Formale, Kategoriale. Es ist dasjenige Gebiet der Philosophie, in welchem man am ehesten eine fortschreitende Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft, ein endgültiges Erwerben von Einsichten feststellen kann.

Aber etwas Anderes als die Anerkennung der verbindlichen Geltung, der Allgemeingültigkeit, der zeitlosen Richtigkeit ist das Absolutsetzen dieser Geltungen. Etwas zum Absoluten machen, heißt es zum Zentrum seiner Weltanschauung machen, sich daran halten in Krisen und Grenzsituationen. Während dem einen, der die Geltung und Richtigkeit nicht weniger als eine zeitlose anerkennt, doch weltanschaulich diese Dinge zum relativ Gleichgültigen gehören, das nur wichtig ist für die Wissenschaft als Beruf und für die Lebenspraxis, werden dem anderen diese Dinge Halt und Glaubensinhalt, Substanz und Welt.

Charakteristischerweise wird Wert und Wertträger, welcher letztere das Konkrete und Irrationale ist, voneinander gelöst, der allgemeine Wert fortdauernd als geltend anerkannt und jedes Versagen im Einzelfall dem Wertträger zugeschoben, z. B. wird der Halt in keinem einzelnen Individuum erlebt, darum auch keine verzweiflungsvolle Enttäuschung an Individuen erfahren, da ja der „absolute“ Wert allgemein und losgelöst — oder gar in äußerer Anerkennung seitens des enttäuschenden Individuums — besteht. Es entsteht notwendig eine Verachtung des Individuellen, es mangelt Respekt und Ehrfurcht vor der individuellen echten Irrationalität, es besteht Blindheit für Persönlichkeiten, es fehlt Erlebnis und Sinn der Liebe. Es kommt, wie man sagt, nun gar nicht mehr auf das Individuum, sondern nur auf die generellen Werte an, nicht auf die Person, sondern auf die „Sache“. Letzthin besteht auch Selbstverachtung des Individuums, das seine „Würde“ allein in der Beziehung (anerkennend, handelnd, schaffend) auf generelle Werte findet und sich nur achtet, soweit von hier ein Licht auf es zurückfällt.

Ein Fanatismus für absolute Werte, der durchaus autoritärem Fanatismus gleicht, und ein Breitmachen der allzu menschlichen individuellen Eigentümlichkeiten (wie Eitelkeit, Machtwillen, Triebhaftigkeit usw.) findet sich zusammen. Persönlichkeit und Werte werden in Beziehung gesetzt, fallen aber — analog dem autoritären Geistestypus — auseinander. Einzelne asketische Akte arbeiten gewaltsam am chaotischen Individuum. Grundsätze und das Festhalten an den absoluten Werten machen es sicher im allgemeinen, aber erstaunlich schwach und unsicher angesichts persönlicher Substanzen, wirklicher positiver Kräfte in erneuten, individuellen Situationen.

Der Wertabsolutismus wendet sich immer mehr von Wertträgern, vom Materiellen, Anschaulichen, Vollen ab und immer mehr den bloßen generellen Wertakzenten zu. Er gleitet über die Oberfläche der Dinge, erfaßt ihre rationalen, erkennbaren „Beziehungen", ist „wissenschaftlich", dringt aber nicht in das Innere, in das Wesen der Dinge und Menschen, ist anschauungsarm, täuscht sich in allen realen einzelnen Wertbeurteilungen, ist bei aller realen Enttäuschung — die vermöge der Blindheit immerhin selten subjektiv erlebt wird — in einer typisch blutleeren Weise an die absoluten, ja nie enttäuschenden Wertakzente gebunden. Einem jungen Menschen in qualvoller Lebenslage voller Enttäuschungen sagte ein Wertabsolutist zum Troste: „Denken Sie an die absoluten Werte!" Nach diesem ernsthaften Appell bewies aber ein leichtes selbstironisches Lächeln auch hier den drohenden Nihilismus.

So als reale Persönlichkeit selbst „unwichtig" und einsam in der endlosen Welt des Allgemeingültigen kann der Mensch im Wertabsolutismus nicht lange bestehen. Er drängt hinaus ins Leben, die Wüste ist unerträglich, er klammert sich an zufällige Menschlichkeiten — ohne erlebte Beziehung zum Geistestypus des Wertabsolutismus —, haftet an illusionären Werten einzelner Realitäten, einzelner für ihn bloß zufälliger Menschen. Die erlebte Beziehung zur individuellen Unendlichkeit seiner selbst wie geliebter Menschen ist nicht vorhanden.

Die charakterisierten Gehäuse, vom Standpunkt des Lebens aus gesehen, sind nicht bloß und in jedem Fall Sackgassen. Zwar stellen wir die Extreme des naiven, in fortwährender Umschmelzung befindlichen Gehäuses und des toten Gehäuses sich gegenüber. Aber der Lebensprozeß macht es unvermeidlich, daß der Mensch auch in Gehäusen verharrt, die er als solche erkennt. Das Unbedingte in seiner Lebendigkeit stellt hier wie sonst die harte Forderung: entweder — oder; aber zugleich raten Instinkte, ohne dieses Entweder—Oder abzulehnen, vielmehr es zu erfüllen gewillt, gegen Gewaltsamkeit des theoretischen Wissens. Es gibt keinen generellen Imperativ. In einzelnen Fällen mag plötzlich die Haut abgeworfen werden und in einem Moment der Schmetterling aus der Puppe fliegen; in anderen Fällen wird die Puppe durchlöchert, der Weg gesehen, aber ruhig gewartet, bis das positive Leben von selbst und ohne Gewaltsamkeit die allerletzten Reste des früheren Gehäuses verschwinden läßt. Es sträubt sich gerade im Lebendigen eine Echtheit und Wahrhaftigkeit gegen alles, was nicht wirklich gewachsen ist, gegen alles, was bloß negativ ist, läßt alles Negative nur als unvermeidliche, dann

aber der Seele gegenüber gar nicht gewalttätige Folge des positiven Wachsens zu. Die Gerüste, in denen wir aufgewachsen sind, sind in uns irgendwie hineingebildet und werden vom Lebendigen niemals verächtlich behandelt. Mancher warf seinen letzten Wert von sich, als er seine letzte Fessel abwarf, urteilt NIETZSCHE in der klaren Anschauung des Lebendigen.

C. Der Halt im Unendlichen.

In den Auflösungsprozessen und in den festen Gehäusen sind Phänomene isoliert, die zwar nicht notwendig isoliert und verabsolutiert werden, aber notwendig als Elemente zum Ganzen gehören, das im eigentlichen Sinne Leben des Geistes heißt. Von diesem Ganzen, vom Leben selbst, können wir direkt nichts sagen, es ist uns zugänglich nur in den Erscheinungen, in der Mannigfaltigkeit der Gebilde. Immer, wenn wir von diesem Leben gesprochen haben, bemerken wir nachher, daß wir doch nur ein Element, ein Gehäuseartiges oder einen Auflösungsprozeß, getroffen hatten. Nur indirektes Verfahren kann uns helfen, wenigstens den Raum zu sehen, in dem dieses Leben steckt, damit wir nicht meinen, mit den Gebilden schon das Leben selbst zu haben, und damit wir in allen Gebilden unsere Intention auf das Ganze zu haben lernen. Wir fassen, so gut es geht, dies Unbegreifbare fälschlich doch in Begriffe, die sämtlich als Begriffe paradox, nur in der Form der dialektischen Methode denkbar sind.

Hier kommen wir erst zu den eigentlichen Kräften der Weltanschauung, eigentlich zur Weltanschauung selbst. Bisher haben wir immer nur Einzelformen, Elemente, Gebilde, Medien, oder welche Worte sonst wir anwenden mögen, zum Gegenstand gehabt. Alle diese Einzelmomente haben etwas Begrenztes und sind darum begrenzbar. Die letzten Kräfte, die jetzt unser Gegenstand sein sollen, sind unendlich, sind Ganzheiten und können eben deswegen ihrem Wesen nach nicht Gegenstand für uns wie andere Gegenstände sein. Es wird ein fortwährendes Drumherumreden. Für unsere Erkenntnis scheinen hier trotzdem zwei Ergebnisse möglich: erstens das Bewußtsein dieser Letztheiten, die nie erreichbar und nie vollständig erfaßbar sind; und zweitens die Klärung eines spezifischen, paradoxen Begriffsschatzes, der unserer ratio immer das (in der Sprache jedermann geläufige) Werkzeug ist, vom Unbegreifbaren doch im Versuche des Begreifens zu sprechen.

Das Leben des Geistes ist der Geist selbst. Nach altem Sprachgebrauch reden wir jetzt schlechthin von „Geist" und meinen damit

dieses Ganze, Lebendige, von dem im früheren immer nur einzelne Manifestationen charakterisiert wurden. Was der Geist sei, wird allerdings nie endgültig klar, wiewohl einzelne Manifestationen klar werden können. Wir können nur die Intention auf dieses Dunkle, immer klar Werdende und doch nie Klare richten.

1. Der Geist als unendlich und frei.

Das Leben überall ist unendlich. Vergleichsweise sei folgendes erinnert: Das biologische Leben des Leibes ist unendlich gegenüber jeder noch so komplizierten Maschine. Es ist eine intensive Unendlichkeit der Zweckzusammenhänge eines Ganzen in sich selbst. Vergleichen wir etwa die Unendlichkeit eines Steines und eines Organismus: Der Stein ist unendlich, wie jedes Individuum es ist; seine Zerlegung, seine wahrnehmbaren Einzelheiten — sollte mit der Zerlegung und mit der Auffassung alles Einzelnen (ohne Sinn und Ziel) ernst gemacht werden — finden kein Ende. Dieselbe Unendlichkeit hat die Maschine, was ihren Stoff angeht. Sie ist aber ein zweckmäßiges Gebilde; was an ihr diese Zweckzusammenhänge darstellt, ist jedoch endlich, vollständig durchschaubar und darstellbar. Denken wir eine Maschine immer komplizierter, so wird der Umfang der Zweckzusammenhänge immer größer, aber so groß er auch werden mag, er bleibt durchschaubar, bleibt endlich. Zwischen dieser noch so großen Endlichkeit und der Unendlichkeit des Organismus liegt ein Sprung. Fassen wir die Zweckzusammenhänge des Organismus auf, so kommen wir niemals ans Ende. Machen wir mit dieser Unendlichkeit Ernst — einem sinnvollen Verfahren —, so gewinnen wir biologische Erkenntnis (im Gegensatz zur physikalisch-chemischen Erkenntnis). Dieser intensiven Unendlichkeit (der Zweckzusammenhänge) im Organismus steht die Endlosigkeit der Daten eines individuellen Seins gegenüber.

Dieselbe Unendlichkeit wie das Leben des Leibes besitzt das Leben des Geistes. Auch dies Leben des Geistes ist in sich zu Ganzheiten geschlossen, die in ihren inneren Zusammenhängen unendlich sind. Wir kommen mit der Auffassung dieser Zusammenhänge nie ans Ende. Das Medium ist hier das Psychische. Im Psychischen gibt es aber gerade so das Leben des Geistes wie die bloße Endlosigkeit der Phänomene in Analogie zur Endlosigkeit der Fakta der toten Materie in ihren individuellen Gestalten. Die Unendlichkeit dieses Lebens des Geistes ist für uns da, ob wir von diesem Leben überhaupt, oder von ihm in der einzigen konkreten Gestalt der Einzelpersönlichkeit handeln. Diese intensive Unendlichkeit des Geistes, da wo er lebt, steht im Gegensatz zu seiner Endlosigkeit,

wo er chaotisch ist, und zu der Endlosigkeit oder Begrenztheit seiner einzelnen Produkte und Erscheinungen. Wo wir das Leben des Geistes packen, haben wir wieder ein Einzelnes und damit Endliches in der Hand. Wir können aber sehen, daß als Kraft dahinter etwas in Bewegung ist, und daß die Richtung dieser Bewegung in die Unendlichkeit führt. Nur wo wir in den Produkten, Phänomenen, Bewegungen solche Richtung wahrnehmen, sprechen wir von Unendlichkeit als eines Wesens des Geistes im Gegensatz zur Endlosigkeit des Einzelnen, wo eine solche Richtung nicht wahrnehmbar ist oder wo Merkmale sichtbar sind, die eine Richtung für uns ausschließen.

Die Unendlichkeit des Geistes zeigt sich z. B. im Dialektischen. Endlos und zufällig kann in diesem Medium die rationale Bewegung nach allen Seiten gehen. Daß sie aber immer in sich zurückkehren, immer wieder sich auf die geschehene Bewegung zurückwenden kann, nichts zu vergessen braucht, in den dialektischen Bewegungen sich nicht verläuft, sondern hinaufschraubt und steigert, das ist das Unendliche. Hier wird das Unendliche der Richtung nach zu einem Ganzen. Das unendliche Ganze des Geistes ist also niemals, sondern wird, und zwar wird es in dem immer neuen Schaffen des Zusammenhangs, in der Assimilation statt im bloßen Anhäufen. Das unendliche Ganze des Geistes nimmt die Gegensätze in sich auf, nicht in ruhender Versöhnung, sondern indem es ihre Kraft immerfort zur Geltung kommen läßt.

Das Leben des Geistes ist Freiheit. Da das Leben nirgends ein konkretes Einzelwesen restlos durchwirkt, ist, empirisch angesehen, nirgends die Freiheit vollendet da. Sie ist im Leben vorhanden in Ansätzen, in Entwicklungen, aber sie ist in reiner Schilderung eine Konstruktion von etwas, auf das hin das Leben sich bewegt. So ist es mit allen Momenten des Lebens im eigentlichen Sinne: Da das Leben Bewegung ist und alles zugleich da und auch nicht da ist, ist das Wesen des geistigen Lebens, nie in Ruhe, nie fertig, sondern der Weg zu sein, seine Qualitäten zu verwirklichen. Dabei ist alles aber nicht nur ein unerreichbares Ideal in der Zukunft, sondern zugleich ist immer alles fragmentarisch, treibend, ansetzend, ja erfüllend schon da. Der Lebendige vermag sich in faktischer Gegenwart immer seines Lebens zu vergewissern, aber indem er sich vergewissert, bewegt er sich fort; und so wie er meint und lebt, daß er sein Ziel erreicht hat, ist das Leben entschwunden. Darum ist — für den gegenwärtigen Fall — der Mensch nie frei, weil er immerfort frei werden muß, und er ist zugleich frei, sofern er lebendig ist. Das Wort: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern

muß", gilt von allen Gestalten des Geistes, dem tätigen Menschen wie dem Romantiker und Heiligen, sofern sie lebendig und echt sind.

Von Freiheit spricht man im Gegensatz zur Notwendigkeit und im Gegensatz zur Willkür. Die kritizistisch-philosophische Erwägung lehrt den Begriff der Freiheit als im Gegensatz zur bloßen Naturnotwendigkeit, im Einklang zur Notwendigkeit des Geltens und Sollens stehend; sie lehrt ihn darum als Gegensatz zur Willkür, die nicht der Notwendigkeit des Geltens gehorcht, sondern ausschließlich bedingt ist durch die Naturnotwendigkeit. Die Freiheit ist notwendig, was die Notwendigkeit des Sinns, frei, was die Naturnotwendigkeit angeht, die Willkür ist „frei" gegenüber der Notwendigkeit des Sinns, notwendig, weil von Naturgesetzlichkeit beherrscht.

Wir sprechen hier nicht von diesem Freiheitsbegriff, der schon etwas Versteinertes hat, sondern von der Freiheit als einem Wesen des Geisteslebens und darum paradoxem Begriff, von der Freiheit als Erlebnis und Erfahrung des Lebendigen. Die Arten der „Freiheit" genannten Erlebnisse und Kräfte legen Verwechslungen nahe:

Die Freiheit des Liberalismus ist zunächst oppositionell, ist einerseits Willkür des Individuums, ist andererseits Freiheit, nach begrenzten, endlichen Formeln und Grundsätzen zu handeln. Sie ist Freiheit als völlige Ungebundenheit und Freiheit in der Unterwerfung unter Begrenztes, das als unbedingt genommen wird. Es ist das Freiheitsbewußtsein der Macht über andere und der Macht über sich selbst, das Freiheitsbewußtsein dessen, der andere und sich selbst knechtet. Es ist das formale Freiheitserlebnis, daß der Mensch Herr über sich ist; isoliert ist es Vergewaltigung; als Moment ist es aber zu jeder Freiheit gehörig. Es tritt auf, wenn Autorität oder eigene Einsicht einen Satz, eine Regel, einen Imperativ, ein Rezept als bindend hingestellt haben und der Mensch gegen widerstrebende Kräfte folgt.

Die Freiheit des Geistes steckt nun gerade darin, wie der Mensch in eigener Einsicht, auf eigene Verantwortung dazu kommt, etwas als bindend vor sich hinzustellen. Ein Freiheitsbewußtsein hat wohl der, der mechanisch sich überwindend oder vielmehr vergewaltigend eine Pflicht erfüllt. Ein positives, lebendiges Freiheitsbewußtsein gegenüber diesem toten und zwingenden, nicht gestaltenden begleitet nur das Aufleuchten des Inhalts der Pflicht als einer Pflicht, das Herauswachsen der Imperative aus den konkreten, immer unendlichen Situationen.

Ein rein formales Freiheitsbewußtsein als Freiheit von äußeren Hemmungen und Widerständen, als Freiheit zur Vergewaltigung der Umgebung und zur Befolgung von Formeln hat der Mensch, der sich

seinen augenblicklichen Impulsen oder (entgegengesetzt) dem Konglomerat gebotener Imperative überläßt. Derselbe Mensch hat ein Bewußtsein der Unfreiheit im Augenblick, wo ihm das Bewußtsein aufdämmert, daß das Leben ein Ganzes ist, daß Zusammenhänge des Sinns bestehen. Dann fühlt er sich unfrei durch seine eigenen Impulse und die vielen Formeln und Pflichten. Und nun entsteht ein Freiheitsbewußtsein, unendlicher Steigerung fähig, in dem Maße, als die Entscheidungen, Entschlüsse, Einsichten tiefer aus den Zusammenhängen der Gesamtpersönlichkeit entspringen. Je mehr aus dem Menschen mitspricht, je überzeugender aus der Unendlichkeit der subjektiven und objektiven Gegebenheiten der Impuls erwächst, je treuer er sich werden und bleiben kann, desto freier, und nie absolut frei, fühlt sich der Mensch.

Dieses Gewinnen des Zusammenhangs, der Ganzheit kann man formulieren: der Geist beziehe sich auf sich selbst (HEGEL). Er kann nichts isoliert, nichts bloß nebeneinander stehen lassen. Was er auch immer erfährt, äußerlich und innerlich muß es auf ein Ganzes bezogen werden. Das „Selbst“ aber ist immer problematisch, es ist in der Erfahrung des Geistes oder der Freiheit gerade nicht das endliche, materiell interessierte, bloß empirische Selbst eines Individuums und doch nur in dieser Gestalt endlicher Individuen vorhanden. Der Geist vermag als freier das Antinomische zur Synthese zu bringen, aber über allen Synthesen ist Freiheit im Individuum gerade als Wahl vorhanden, die für das Individuum irgend etwas ausschließt. Die Wahl bezeichnet die Grenze der individuellen Existenz und hat gerade das Pathos der Freiheit und des Erweises geistiger Existenz. Denn nur der geistig tote Mensch enthält sich der Wahl, begnügt sich in bloßer Betrachtung „geistreich“ überall Synthesen herzustellen. Der Geistesexistenz ist das chaotisch und Täuschung. Sie vermag Zusammenhang nur in der Form der Wahl zu gewinnen, wenn auch im Inhalt und in der Erfahrung dieses Inhalts eine Steigerung synthetischer Art sich entfaltet.

Freiheit erfaßt der Mensch wohl als „Unabhängigkeit“ vom anderen. Aber diese Unabhängigkeit kann als Flüchten und sich Isolieren im Sichselbstgenügen erscheinen und ist dann das Gegenteil der Freiheit des Geistes, weil der Zusammenhang des Daseins unterbrochen ist. Der Freie setzt sich in Beziehung zum anderen, ist abhängig von ihm und nur unabhängig, indem er in der Beziehung selbst zur Unabhängigkeit kommt. Diese Unabhängigkeit ist nie die des empirischen einzelnen Individuums allein, dieses ist vielmehr gerade in der Sphäre der Freiheit des Geistes äußerst abhängig, sondern die Unabhängigkeit des geistigen Selbst, das in

der Beziehung zum anderen sich entwickelt. Der Freie also flüchtet sich nicht aus der Welt, sondern sucht gerade jede nur mögliche Beziehung zu ihr.

Die Erfahrung der Endlichkeit des Individuums kann auch so gefaßt werden: Freiheit und Geist sei das, was die Negation der empirischen, individuellen Existenz möglich, sinnvoll, erträglich macht. Das Werden des Selbst ist eine fortgesetzte Selbstüberwindung und das geistige, freieste Selbst zugleich Selbstvernichtung.

Die immer wiederkehrende Paradoxie ist: Frei sein heißt aus der Totalität existieren; die Totalität aber soll erst werden; der Mensch ist frei, indem er Totalität schafft; da er aber jeweils zugleich existiert ohne Totalität, ist jede Gestalt in der Existenz zugleich zum Untergang bestimmt, vom Standpunkt des Geistes und der Freiheit gesehen.

Es seien mit anderen Worten noch einmal Seiten der Freiheit des Geistes beschrieben: Alles Begrenzte ist übersehbar. Im Begrenzten gibt es keine Freiheit. Wo gedacht und erkannt wird, muß vorher begrenzt werden. Soweit Welt und Menschen erkannt und erkennbar sind, sind sie darum notwendig, berechenbar, unfrei, gebunden. Freiheit gibt es subjektiv im Erlebnis, in allem dem, was Grund und Quelle unseres Begrenzens ist, letzthin überall im Erlebnis der Unendlichkeit, welche Realität und doch nicht faßbar und erkennbar ist. Allein angesichts der Unendlichkeit der gegenständlichen Welt und des eigenen Wesens gibt es Freiheit. Zur Freiheit gehört das unendliche sinnlich-räumliche Weltbild Giordano Brunos, gehört das Weltbild unendlichen Verstehens, gehört das Bewußtsein der Unendlichkeit jeder individuellen Seele der Idee nach (im Gegensatz zur manchmal scheinbar nur allein sichtbaren und vom Individuum bei sich selbst nur bemerkten typischen Gestalt der Einzelexistenz in begrenzter Regelmäßigkeit), gehört schließlich das philosophische Weltbild der Ideen und Antinomien.

Mannigfaltig ist die konkrete Erscheinungsform des freien Geistes: vom strengen Denken Kants bis zur widerspruchsvollen romantischen Beweglichkeit, vom Bohemien, der sein Leben anscheinend zerrinnen läßt, bis zum aktiven Gestalter der Welt. Aber so mannigfaltig die Freiheit auftritt, so selten auch tritt sie auf.

Frei in diesem Sinne ist nicht der libre penseur, der bloß von der Opposition und Verneinung lebt und von zufälligen Instinkten, Bedürfnissen und Zielen. Frei ist nur der angesichts und in Richtung auf die Unendlichkeiten Lebende. Für den Freien ist alles Begrenzte relativ (sei es das „Rationale" des Denkens, der „Takt" im Verkehr,

die Regeln des Verhaltens im bürgerlichen Leben usw.), es ist dies alles für ihn da, nicht verneint, nicht (z. B. aus Ressentiment) abgelehnt, aber eben bedingt, nicht unbedingt. Für den Freien gibt es aber Unbedingtes; solches Unbedingte ist immer nur Unendliches, Unbegrenztes, als Allgemeines inkommensurabel und nur als absolut Konkretes, Individuelles für ihn selbst in diesem Augenblick faßbar. Der Freie lebt positiv, nicht in Opposition.

Die Stimmung der Freiheit läßt sich gleichnisweise charakterisieren: Es ist ein Leben in der Schwebe, im labilen Gleichgewicht, schauend, staunend und nur auf dieser Grundlage für Einzelnes und Begrenztes fest und bestimmt; das ist immer fühlbar und läßt z. B. die Beziehung zwischen freien Menschen, die allen diesem Begrenzten übergeordnet ist, nicht vom Begrenzten aus angreifbar sein. Es ist ein Leben in fortwährender Disposition zum Enthusiasmus im Gegensatz zu dem Leben in der Stickluft von Regeln und Grundsätzen, die als unbedingte genommen werden. Die Welt der Freiheit ist wie der Ozean und der Sternenhimmel, die Welt der Gebundenheit wie ein Käfig, aus dem der durch sein eigenes Wesen gefesselte Mensch manchmal durch eine Spalte einen schnellen, erregenden, aber auch schnell vergessenen Blick wirft.

2. Der Geist als Prozeß hat irrationale Wendepunkte der Entwicklung und wird getragen von der Kraft des Glaubens.

a) An allen Wendepunkten, mögen es die kleinen Aktivitäten und Reaktionen des Alltags oder die großen Entscheidungen sein, die nur ganz selten als richtungbestimmend im Leben vorkommen, wird irgend etwas aus dem Lebendigen in seiner Unendlichkeit, Freiheit und Antinomik, das man nicht restlos einfangen kann, das der Mensch selbst nicht zureichend auf Formeln und Rezept zu bringen vermag, in das Reich des Endlichen gesetzt. So sehr dem Leben das Gehäuse, die erworbene Struktur, die Gewohnheiten, die ratio mit festen Grundsätzen als Mittel unentbehrlich sind, so sehr bedarf der Lebensprozeß immer dieses neuen Übertritts des Lebendigen in die Wirklichkeit. Immerfort wird dabei wieder ein Gebilde, ein Äußerliches hingesetzt, das dann Ausgangspunkt für Gehäusebildung werden kann. Der Übertritt als solcher ist nicht zu wollen, nicht zu fordern, dem Menschen selbst undurchschaubar. Wird er gefragt, fragt er sich selbst, warum, wodurch er dazu kommt, so antwortet er immer wieder in analoger Weise:

Er beruft sich auf das Gefühl, den Instinkt, die Eingebung. Im Bewußtsein, daß hier das Beste und Entscheidendste liege, fordert

er, daß das Herz der Kompaß in den endlosen Möglichkeiten der Wege sei und glaubt, daß es ihn recht leite in jenes unendliche Dunkle nicht wißbarer Zukunft. Aus den Formulierungen, die die Berufung auf diesen irrationalen und zugleich entscheidenden Faktor gefunden hat — nicht nur bei den im engeren Sinne sogenannten Gefühlsphilosophen — seien einige berichtet. Sie treffen wohl alle etwas verschiedenes. Das Gemeinsame ist, daß sie an etwas Inkommunikables appellieren, das jenseits der ratio steht und diese doch bestimmt:

Sokrates kannte als etwas Letztes das δαιμόνιον, die abratende, zurückhaltende, verbietende göttliche Stimme in ihm (bei Xenophon wird sie als persönliche Gottheit, bei Plato mehr als eine innere Stimme geschildert). Es ist merkwürdig, daß diese Stimme nur verbietet. Für das Positive reichte hier noch der Glaube an die ratio, in einer Zeit, in der sich die Menschen der ratio erst recht bewußt wurden, eine nie wiederkehrende Entdeckerfreude in der rein begrifflichen Arbeit erfuhren und zum Begriff grenzenloses Zutrauen hatten. Die Schranken der ratio waren bei Sokrates darum noch negativer Art: die verbietende Stimme; wie im übrigen das Wissen des Nichtwissens und die mäeutische Kunst, die nichts mitteilt, sondern im Geiste des anderen zur Geburt bringt, was in diesem lag.

Hegel spricht in seiner Lehre vom subjektiven Geist von dem Genius des einzelnen Menschen, der „das Orakel ist, von dessen Ausspruch alle Entschließungen des Individuums abhängen“. Hegel aber faßt ihn als bloß individuelles Phänomen des Einzelnen: „Unter dem Genius haben wir die in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Tun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben zu verstehen.“

Kierkegaard sieht das „Gewissen“ gerade als das an, was zwar ganz dem Einzelnen angehörig und doch der Weg ist, um zum Allgemeinen zu werden: „Das ist das Geheimnis des Gewissens; dieses Geheimnis, das das individuelle Leben mit sich selbst hat: daß es zugleich das Individuelle und das Allgemeine ist, wenn auch nicht unmittelbar als solches, so doch nach seiner Möglichkeit.“

Nietzsche spricht ganz allgemein von inneren Umkehrungen: „Von zwei ganz hohen Dingen: Maß und Mitte, redet man am besten nie. Einige wenige kennen ihre Kräfte und Anzeichen, aus den Mysterienpfaden innerer Erlebnisse und Umkehrungen: Sie verehren in ihnen etwas Göttliches und scheuen das laute Wort.“

Wenn auf Grund der Erfahrung, daß zu allerletzt nicht die berechnende ratio allein entscheidet, eine Verachtung der ratio und Berufung auf Gefühl und Herz entsteht, so ist hier ein Mißverständnis abzuweisen. Herz und Gefühl sind an sich, unmittelbar nichts. Die möglichst weitgehende Entfaltung des Dialektischen, des Rationalen gibt erst das Medium, in welchem ein Gefühl die Unterscheidung und die Richtung überhaupt finden kann. Es ist ungeistig, darum tot und willkürlich, sich auf das Gefühl gegen die ratio zu berufen. Das Leben des Geistes ist ein Leben hin zur Klarheit, zur Form, zum

Objektiven; es kann nur in den Dunst täuschender Kräfte führen, wenn der Mensch sich irgendwo der Probe, dem Fragen des Rationalen und des Objektiven in allen Formen überhaupt entzieht. Gerade der Wille kann sich auf dieses Objektive wenden, nicht auf das Gefühl, das gegeben wird. Er kann die Unendlichkeit des Dialektischen entfalten, die den Entscheidungen des Inneren nicht Kraft, aber Voraussetzung ist. Wohl ist die ratio zugleich immer die Gefahr, erstarrendes Gehäuse zu werden und alles Gefühl zu töten, aber das ist nur Gefahr, der die andere der ungeistigen chaotischen und willkürlichen Gefühlsimpulse gegenübersteht. Sie sind ungeistig, sofern sie zusammenhangslos sind, sich nicht auf sich selbst zurückbeziehen, sich darum nicht in Frage stellen und nicht erproben. Wollen kann man die ratio, Entscheidung bringt das Gefühl, aber um so tiefer, bestimmter, zusammenhängender, je tiefer und weiter die ratio ist. Vom Standpunkt einer Betrachtung des lebendigen Geistesprozesses hat der Gefühlsphilosoph recht, wenn er leugnet, daß die ratio das Letzte zu geben vermöchte, unrecht, wenn er die ratio einschränken oder fortschieben will.

Der Prozeß des Geistes erfährt seine Wendepunkte in einfachen Entschlüssen für die konkrete Situation; er erfährt sie aber bis zu Umschmelzungen der ganzen Persönlichkeit, die in der religiösen Sphäre Wiedergeburten und Bekehrungen genannt werden. Diese in ihren empirischen, so vielfach täuschenden Gestalten zu verfolgen, ist hier nicht die Aufgabe. Der Prozeß als solcher in seinem Wechselspiel zwischen ratio und irrationalem Impuls sei noch im Anschluß an ein relativ einfaches Beispiel charakterisiert:

FRANZ NEUMANN[1]) stand vor der Wahl, entweder seine Mutter verlassen und seinem wissenschaftlichen Lebensberuf zu folgen oder bei ihr zu bleiben und als Landwirt auf alles Eigene seiner geistigen Kräfte zu verzichten; die besonderen Konflikte, die die Lage außerordentlich kompliziert machen, brauchen nicht dargelegt zu werden, um folgenden Brief zu verstehen, den er nach gefaßtem Entschlusse an seinen nächsten Freund schrieb: „Karl, teurer Karl, der Kampf in meiner Brust, glaube ich, ist ausgekämpft. Es war ein heitrer schöner Abend, die Sonne bedeckte mit ihren letzten Strahlen das bunte Leben und in stille melancholische Ruhe hüllte sich die Natur, ich durchstrich noch einmal das Feld, dachte an Dich und alle meine Lieben und an mich — und mit einem Mal und im Nu wurde mir so wunderbar zu Mut, mich ergriff eine ungewöhnliche Freudigkeit, in raschen Schritten gings vorwärts — und wie unbedingte Gewißheit sah ich vor mir stehen: weg von hier, weg, heute oder morgen oder übers Jahr, das war gleich, aber gewiß war es, weg von hier. Ich kenne solche Momente, wie sie sich in meinem Leben einstellten, so mit einem Mal der Entschluß reifte und da war, und

[1]) FRANZ NEUMANN, Erinnerungsblätter von LOUISE NEUMANN. 2. Aufl. Tübingen 1907, S. 174ff.

es mir dann schwer begreiflich ist, warum es mir nicht lange schon von der Seite erschienen, wie ich so zaghaft um das bestimmte Ende herumgetrieben bin. Solche Augenblicke entstehen mir dann ohne mein eigenes Zutun, gleichsam von außen, gleich wie eine Stimme außer mir, die so klar und verständlich spricht ... So ist es denn beschlossen, heute oder morgen oder übers Jahr mag dahinstehen. Es ist jetzt aber ein ganz anderer Sinn, in dem ich hier lebe. Es ist eine Ruhe und eine Kälte in mich eingekehrt, die sich nun nicht mehr rühren läßt, eine dumpfe Stille des verzweifelten Entschlusses. Es herrscht nicht mehr jene empfindliche und empfängliche Seite meines Lebens, sondern jene kalte ruhig überlegende, wie in einem, der nun wieder ganz in sich zurückgezogen, auf sich beschränkt, losgesagt von den Umgebenden."

Solche Entschlüsse kommen zustande, indem durch längere Zeit hindurch der Mensch alles, was motivierende Kraft hat, ernstlich und mit dem eigentümlichen unbedingten Verantwortungsgefühl in sich wirken läßt, alle Seiten erforscht und in sich zur Geltung kommen läßt — ganz im Gegensatz zu allen plötzlichen, gewaltsamen Entschlüssen, die einzelnen Trieben oder formulierten Grundsätzen mit maschinenhafter Sicherheit folgen. Es ist so, als ob die Gesamtheit des Menschen für diesen konkreten Fall angesprochen werden müßte, es ist das Bewußtsein des absoluten Ernstes der Existenz, daß etwas Endgültiges und etwas undefinierbar Wichtiges in der geschehenen Handlung liegt, es ist die Verantwortung, die nichts auf Formeln, Konvention, Normen abschieben will. Der Inhalt dieser Entschlüsse ist ein partieller, konkreter. Sie sind nachher nicht zureichend zu motivieren, sie haben ihre Gewißheit, die ihnen die lebenführende Kraft gibt, nicht in irgendeinem Objektiven, wenn auch alles Objektive herangezogen und alle Gründe erfahren sind. Sie sind psychologisch schwer oder gar nicht mit Sicherheit zu unterscheiden von zufälligen Entschlüssen, Neigungen, Trieben, die, alles einfach wegdrängend, sich mit Gewalt behaupten und die Geste solcher Tiefe bloß annehmen. Erst die Reihe solcher Entschlüsse durch ein Leben hindurch gibt Anhaltspunkte für ein Verstehen, das zu dieser Unterscheidung in einzelnen Fällen führen mag. Im konkreten Falle sind die Kriterien ganz subjektiv: Der Erlebende fühlt dem Grade seiner Verantwortung gemäß, wie ernst, wie weit ohne Selbsttäuschung und ohne Verdrängen der Entschluß besteht. Wie aber der Entschluß in unlösbar komplizierten Umständen kommen kann, diese Irrationalität erscheint dem Erlebenden wie ein Geschenk, fast wunderbar. Darin besteht die psychologische Verwandtschaft zu den den ganzen Menschen ergreifenden Umbildungen.

Die Kräfte, die den Menschen langsam zu unbedingten Entscheidungen führen, bringen ihm zwar eine Richtung in sein Leben, bringen seinem Bewußtsein eine Gewißheit des Sinns und des Sollens,

aber sie bleiben in ihren Manifestationen immer problematisch. Hier bleibt eine fortwährende Bewegung:

Im Gegensatz zur Sphäre der bloß intellektuellen Betrachtung und der genießenden Einstellung taucht im wirklichen Existieren des Geistes immer unvermeidlich an der Grenze seiner endlichen Gestalten, die allein empirisch sind, ein Entweder—Oder auf. Diese Entweder—Oder führen zu Entschlüssen nicht als logischen Akten, sondern als lebendigen Wahlakten, die dem Leben Telos geben. Diese letzte Wahl ist immer — wenn auch im Medium der ratio — doch irrational. Auf diese absolute Entscheidung der realen Existenz beruft sich nun aber jeder Trieb, jeder Instinkt, jede Neigung, alles, was sich der Prüfung durch Gründe entziehen will, alles Partiellste und Zufälligste — im Gegensatz zu jenen Auswirkungen der relativen Totalität der subjektiven Existenz. So drängt der absolute Entschluß zur Abwehr und zur Kontrolle immer wieder auf die objektiven Vernunftformen. Er sucht, soweit es irgend geht, in Gründen und Formen sich eine objektive Existenz und Berechtigung zu sichern, dafür zu sorgen, daß er nicht verwechselt wird. Je sorgfältiger aber dieser Weg beschritten wird, desto mehr gerät er in den allem Rationalen an sich eigenen Relativismus, sofern er es in voller Ehrlichkeit vermeidet, das Wesen der intellektuellen Formen durch einen erstarrenden Gewaltakt (der Festlegung eines Absoluten in dieser Sphäre) zu zerstören. So entspringt schließlich die Einsicht und die ihr entsprechende Einstellung: Bei aller nur möglichen Objektivierung und der Bereitschaft, in den Formen der ratio sich und anderen grenzenlos Rede und Antwort zu stehen und sich so zu kontrollieren, ist doch die entscheidende Instanz nie hier zu finden, sondern bleibt in jenen auf immer breiterer und tieferer Grundlage der Objektivierungen sich erhebenden Akten des wählenden Entschlusses, die mit dem Bewußtsein entstehen, aus der Totalität des Wesens zu entspringen. Es entwickelt sich ein Instinkt der Verantwortung, der immer feiner und immer redlicher auf die subjektiv erlebten Qualitäten der irrationalen Akte reagiert und in zuletzt gar nicht mehr objektivierbarer Weise auf die Frage entscheidet: Wer spricht? Trieb und Neigung oder Totalität des Wesens? und wie verbinden sich beide oder auf welcher Höhenlage in den Stufenreichen zur Totalität hin befinde ich mich? So löst sich nie vollkommen objektiv, sondern nur subjektiv in der Wahl der verantwortungsbewußten Seele jenes unendliche Schwanken zwischen Gegensätzen wie Chaos und Form, Subjektivismus und Objektivismus. —

Fassen wir in kurzer Formel das Gesagte zusammen: Das Leben des Geistes verläuft nicht kontinuierlich, sondern die kontinuierlichen

Phasen der Entwicklung werden unterbrochen durch Krisen, Umschmelzungen, Metamorphosen, und das Neue tritt durch einen Sprung ins Dasein. Der Sprung gibt ein gleichsam neues Niveau, jede so erreichte Position birgt als lebendige eine Unendlichkeit, ist darum nicht zureichend ‚abzuleiten", zu „erklären" und zu „verstehen", wenn auch alles dieses durch das Einsehenwollen, das sich keine Grenzen setzen läßt, faktisch voranschreitet.

b) Jeder Wendepunkt im Prozeß des Geistes ist im Menschen eine Erschütterung. Immer droht Verzweiflung, drohen die Wege zum Nihilismus und zum sicher bergenden, aber erstarrten Gehäuse. Will man bezeichnen, was der Halt sei, der in den Erschütterungen der Wendepunkte auftaucht, was die Kraft sei, die immerfort zugleich hält und treibt, so nennt man es Glaube. Der Glaube in diesem Sinne ist kein bestimmter Inhalt, kein Satz, sondern eine Richtung, ein Unbedingtes, das sich in viele Unbedingtheiten zersplittert, in welchen allein es sichtbar ist, wenn auch jedes Einzelne als Einzelnes endlichen Charakter hat und gegebenenfalls im Laufe des weiteren Prozesses relativiert wird.

Glaube steht im Gegensatz zum Wissen, die Kraft des Subjekts im Gegensatz zur objektiven, unpersönlichen Gewißheit. Der Gegensatz von Glauben und Wissen wird ziemlich gleichgültig in dem Sprachgebrauch, der das „Glauben" als ein bloß unsicheres Meinen dem „Wissen" als dem „gewiß Wissen" gegenüberstellt. Ein subjektives, unsicheres Fürwahrhalten wird hier als Vorstufe, als das Minderwertige dem sicheren Wissen untergeordnet. Nun ist es aber gerade das Geistige, daß es ein wesentliches, dem Leben Halt und Sinn in der Totalität gebendes Wissen nicht festhalten kann, daß alles in die wirbelnde Bewegung der unendlichen Dialektik gerät. Der Glaube ist nicht eine Vorstufe zum Wissen, sondern ein Akt, der überhaupt erst auch die Bewegung zum Wissen hin möglich und sinnvoll macht. Er ist das Umfassende, nicht ein Einzelnes, nicht eine bloß vereinzelte Kraft und nicht ein einzelner Inhalt, nicht etwas spezifisch Religiöses, sondern letzte Kraft des Geistes. Glaube ist Geist, darum nennen wir in diesem Sinne nicht Glaube die ruhige, selbstverständliche, unproblematische Gewißheit in einzelnen Endlichkeiten, wie sie die unmittelbare Lebenskraft durch den Willen zum Dasein solange hat, als es ihr einigermaßen gut geht. Mit dem Glauben ist dialektischer Fluß, unendliche Problematik, Verzweiflung und Angst verbunden, weil allem Leben des Geistes die nihilistischen Bewegungen ein Element und immer eine Möglichkeit sind. Die Ungeistigkeit kann sich objektiv sicher in absoluten Gehäusen fühlen. Der Geist kann in der Angst der Bewegung nur kraft des Glaubens existieren.

Im Glauben lebt der Mensch subjektiv existierend, im Wissen erfaßt er etwas objektiv Geltendes. Die absolute Gewißheit in der subjektiven Existenz des Glaubens ist zugleich immer in objektiven Formulierungen ungewiß: Mit dem Glauben ist immer diese objektive Ungewißheit, dieses Unbeweisbare verbunden. Aber er ist zugleich sicherer als alle Beweise, was die Fähigkeit, dem Existieren Halt zu geben, angeht. Denn bei allem objektiven Wissen ist der Mensch nie vor Zweifel bewahrt; es handelt sich nur um den Grad der Entwicklung von Reflexion und Dialektik, dann wird ihm schließlich, wenn er sich auf Objektives als auf ein Allerletztes verließ, alles genommen. Der Glaube bezieht sich auf Totalität und Absolutes, das Wissen kann sich immer nur auf Endliches, Einzelnes, Relatives beziehen. Der Glaube ist eine Kraft der Persönlichkeit, das Wissen wird ohne Leistung der Persönlichkeit in bloßer intellektueller Arbeit als Objektives hingenommen. Der Glaube ist Ergriffenheit der ganzen individuellen Seele, das Wissen ist als überall einzelnes, für das Individuum in seiner Totalität mehr oder weniger gleichgültig. Im Glauben erfährt der Mensch Sinn und Ziel, das Wissen ist für die Seele als Ganzes letzthin nur Mittel.

Wenn der Glaube so als ein bloß subjektiver Vorgang allem objektiv Gegenständlichen kontrastiert wird, so ist das Bild doch schief. Der Glaube als Phänomen des Lebens ist als Begriff paradox und nur in gegensätzlichen Bestimmungen zu umkreisen. Er produziert fortwährend Inhalte, wirft sich auf konkrete Gegenständlichkeit, knüpft das Einzelne an ein Unendliches. Die Kraft, Wertungen nicht bloß theoretisch, sondern existentiell vollziehen zu können, vor allem die Ideen sind identisch mit dem, was hier allgemeiner als Glaube charakterisiert wird. Sie zeigen dasselbe doppelseitige Wesen sowohl als subjektive Kraft wie als objektiver Inhalt (wenn auch nie des beweisbaren Wissens) zu fassen zu sein, so daß die Definitionen unvermeidlich zwischen Subjektivem und Objektivem hin und her schwanken. Die Ideen sind insbesondere darin mit dem Glauben identisch, daß sie sich auf einzelne Gegenstände, aber auf besondere Weise, eben nicht bloß wissend, beziehen, daß sie im einzelnen Gegenstand, im Endlichen und Zeitlichen auf etwas darüber hinaus gerichtet sind: wie etwa der erkennende Mensch in allem Erkannten Ideen folgt, der handelnde Mensch in allen relativen Zielen sich auf ein Absolutes gerichtet weiß.

Die Beziehung des Glaubens zu einzelnem Gegenständlichen drückt die Sprache charakteristisch aus, wenn sie das „etwas Glauben“ von dem „*an* etwas glauben“ unterscheidet. Man glaubt an einen Menschen, an sich selbst, an eine Sache, an das Vaterland, an den

Satz des Widerspruchs usw. Immer wenn wir an etwas glauben, ist hier für uns etwas Letztes, etwas Absolutes, etwas über alle Prüfung, Maßstäbe, Vergleiche, Zweifel Hinausliegendes gegeben[1]). So lange der Glaube lebendig ist, findet er immer von dem einzelnen Inhalt den Rückweg aus der drohenden Erstarrung, erfährt er seine Unendlichkeit, und daß er in einem Einzelnen das Unendliche nur antizipiert, nicht erreicht. Der Glaube kann nie fertig, nie ruhig sein, er ist immer im Prozeß. Darum ist mit seiner Gewißheit die Ungewißheit, mit seinem besonderen Inhalt die Aufhebung dieses Inhalts verbunden. Sein Sinn ist auf Werden und Zukunft gerichtet und ist doch gerade darin auf ein Ewiges, Zeitloses eingestellt.

Der Glaube, so sehr er in menschlicher Existenz nur in Bindung an konkret Gegenständliches möglich und wirksam ist, produziert doch immer wieder besondere gegenständliche Reiche, die als solche nicht empirischer Inhalt, doch für die Vorstellung etwas Analoges sind und nun als etwas Greifbares statt in einzelnem Gegenständlichen das Unendliche und Ganze selbst vor Augen zu stellen scheinen. Wenn ich an einen Menschen glaube, so ist er für mich ein Absolutes, jedoch so, daß in ihm ein Strahl vom Absolutem sichtbar ist, und er als endliches Wesen zugleich irgendwie relativiert wird. Es ist ja der allein lebendige Prozeß, daß eine endliche Gestalt als absolut und endlich zugleich erfahren und mit ihm eine Bewegung in der Existenz selbst, statt in bloßer Betrachtung erlebt wird. Wenn nun nicht die einzelne Gestalt, sondern das Absolute selbst ganz direkt ergriffen werden soll, so wird das diesseitige Leben unvermeidlich geringer, entsteht die Neigung zur Flucht aus der Bewegung und Problematik und Unsicherheit in die Ruhe des Absoluten; hier entstehen zugleich gegenständliche Reiche, die als Hintergrund, als Ansatz, der sofort wieder gelöscht wird, dem Geiste unvermeidlich sind, als Gehäuse aber breit ausgebaut werden. Es sind inhaltlich drei Typen:

1. Indem der Glaube sich zum Wissen, zu allem Endlichen und Faßlichen in Gegensatz stellt, ist er das Paradox oder geradezu das Absurde (Kierkegaard). In Verneinung alles Wißbaren, alles rational Formulierbaren findet der Mensch für seine glaubende Beziehung zum Absoluten, sofern er Inhalte setzt, nur den Ausdruck

[1]) So ist z. B. ein großer Unterschied zwischen einem Menschen, der in gewissen Sphären nach dem Satz des Widerspruchs denkt und dem Rationalisten des Verstandes, der an den Satz des Widerspruchs glaubt und dadurch Welt und Leben in einer endgültigen, ganz bestimmten Perspektive sieht. Hier wird in gehäuseartiger Erstarrung dann der Glaube schnell seines geistigen Wesens entkleidet. Was einmal gläubiges Pathos der ratio war, wird tot.

paradoxer Art, der den Verstand verneint, zu einem sacrificio del intelletto zwingt. Zu paradoxen Inhalten werden solche der beiden folgenden Typen herangezogen, die keineswegs immer und ursprünglich als solche Paradoxien gemeint sind.

2. Das Absolute wird in Form eines Mythus gedacht. Das Absolute ist unendlich und zugleich einmalig, individuell, genau so wie das Individuum der Welt in Subjekt-Objektspaltung, das im Verhältnis zum Absoluten endlich ist: Es ist doch für die ratio unendlich und als Individuum unerkennbar. Das Erkennen trifft immer nur Allgemeines, und die Erkenntnis des Individuums ist nur der Weg der Anwendung von Allgemeinheiten. Als Individuum ist es nicht für die Erkenntnis, sondern nur für metaphysisches Erleben da. PLATO trennte darum dem Sinne nach scharf die Erkenntnis, die gewiß sei, und sich nur auf Allgemeines bezieht, und die Erkenntnis, die ungewiß, bloß wahrscheinlich ist, und sich auf das Geschehen, Werden, das Individuelle, Einmalige bezieht. Diese letztere kann nicht in Form des Begriffs, sondern nur der mythischen Erzählung gegeben werden. Solche plausiblen Mythen (εἰκότες μῦθοι) erzählt er darum überall, wo von der Welt als Werden die Rede ist. Darin scheint eine dauernde Einsicht gewonnen, die auf mannigfach andere Weise formuliert werden mag, aber unvermeidlich irgendwie wiederkehrt.

Der Glaube, der sich in Mythen einen Inhalt setzt, wird Gnosis: Ob ein metaphysischer Weltprozeß oder ganz anschauliche Erzählungen vom Fall der Engel, Kampf der Geister usw. gegeben werden, immer bestehen für den glaubenden Menschen hier Inhalte, die seine Seele lebendig ergreifen oder Ausdruck seiner glaubenden Einstellung sind. Die Mythen, so lange sie echt sind, sind konkret, nicht bloß symbolisch (als Gegenstand für Dichter) gemeint. Symbolisches und wörtliches Verstehen fließen dem Glaubenden ineinander: Er zweifelt nicht, denn er erfährt in seiner Lebensgesinnung, in seinen Entscheidungen und Handlungen die Kräfte, die möglich sind, wenn die Symbole nicht bloß Symbole, sondern Wirklichkeiten wären.

Immer aber besteht hier die Grenze, die überall in der Entwicklung überschritten wird: Zwischen dem Glauben als Kraft, der sich in solchen Symbolen ausspricht, und dem entarteten Wissen, für das die Beziehung zum Absoluten zu einer bloß wissenden Beziehung, zu einer Art der Betrachtung geworden ist. Die Dogmatik der Kirchen, die theologische Arbeit, die metaphysische Spekulation behandeln die Sphäre, als ob es ein Wissen sei, und es bildet sich die riesige Welt solcher Inhalte, die vom Standpunkt psychologischer Betrachtung nur noch als ein vermeintliches Wissen da sind, die der zersetzenden Kritik rettungslos verfallen und, wenn sie auch vermöge

ihrer ursprünglichen lebendigen Quellen als Symbole einen tiefen Eindruck immer wieder erwecken, doch nichts mehr übrig lassen, wenn die lebendige Kraft des existentiellen Glaubens, die einst dahinter stand, nicht mehr da ist. Die glaubende Gnosis entartet in verendlichendem und phantastischem Wissen. So entsteht zu allen Zeiten, was heute „Theosophie" heißt, d. h. ein Wissen von Jenseitigem, Unempirischem, nur „Schaubarem", das doch ganz bestimmt, anschaulich wird. Der Glaube, der sich als Kraft im Endlichen und im Prozeß bewegt, hört auf und ein Wissen analog dem Wissen des Endlichen, Empirischen tritt an die Stelle. Die Theosophie ist ihrer Geisteshaltung nach ähnlich dem naturwissenschaftlichen Positivismus, nur mit anderem Inhalt. Die Welt wird entgeistigt, wenn man alle Geister kennt. Die Schwärmerei hört auf Enthusiasmus zu sein, sondern wird sinnlicher Affekt, wenn ihr übersinnlicher Inhalt Leib und Bestimmtheit gewinnt. „Schauen" und Rechnen reichen nicht in die Unendlichkeit des Absoluten, es sei denn indirekt durch Ideen. Theosoph so gut wie Positivist denken bloß noch die Unendlichkeit wie vieles andere, sie leben nicht mehr darin. Daß die theosophischen Inhalte aus einst lebendigen Welten des Glaubens genommen werden, verleiht ihnen einen — für die Theosophen unechten — Glanz von Tiefe und Symbolik.

Es ist die Frage, ob lebendiger Glaube ganz ohne Mythenbildung besteht. Wahrscheinlicher ist, daß unbewußt jeder glaubende Mensch irgendwie metaphysische Weltbilder hat, die ihm mehr bedeuten als bloße Phantasien oder bloße Symbole oder bloße Dichtungen. Das metaphysische Weltbild ist vielleicht unvermeidlich, wo der Mensch glaubend ist. Wie weit es in der Schwebe gehalten werden kann, um nicht in Formeln zu erstarren, in denen es der rationalen Kritik rettungslos preisgegeben ist, da es sich angemaßt oder herabgelassen hat, ein rationales Gebilde zu werden, das ist eine Frage, die, unbeantwortbar, wieder an die Paradoxie des Glaubens erinnert, der als Lebensphänomen eben widerspruchsvoll ist.

Die mythischen Glaubensinhalte werden in der rationalen Besinnung entweder rationalistisch als ein Wissen genommen, das eigentlich auch der Verstand von sich aus gewinnen könnte, oder supranaturalistisch als ein übernatürliches, durch Offenbarung, durch Schauen gegebenes Wissen, das dann aber auch wißbar auf Autorität hin ist, oder schließlich wird es reflexiv als etwas, das symbolisch, als bloßes „als ob" bestehe, gedeutet — ohne daß irgendeine dieser Bearbeitungen den Sachverhalt träfe, wie er in der ursprünglichen Kraft des Glaubens und der lebendig glaubenden Beziehung zum Absoluten besteht.

3. In der Beziehung zu einer historischen Einzelgestalt der Vergangenheit oder Gegenwart findet der Glaube einen weiteren gegenständlichen Inhalt. Dieser kann drei Formen annehmen: a) Der Mensch hält sich an die großen Persönlichkeiten; diese sind ihm ein Reich der Geister, empirisch, faßbar, und im Empirischen gleichsam die Garantie eines Sinns, eines Absoluten. Jedoch ist die Verehrung der Persönlichkeiten, die in dieser Welt die Gestalten des Geistes sieht, statt sie als olympische Götter, als Engel und Teufel in eine übersinnliche Welt zu projizieren, nicht notwendig eine Unterordnung, eine Bindung. Sie werden nicht autoritativ und absolut genommen, sondern als empirische Gestalten, die nicht Ideale zur Unterwerfung und Nachahmung, sondern Zeiger für Möglichkeiten sind. Es ist in solcher Beziehung eigentlich noch kein spezifischer Glaube. b) Dieser tritt erst ein, wenn das Historische, eine Persönlichkeit, ein Vorgang, absolut genommen wird und nun ein Glaube an diese Persönlichkeit — die eine ist oder an deren Stelle doch eine begrenzte Zahl, eine Auswahl tritt —, ein Glaube an sie als an Gott oder an Absolutes wird; wenn, mit anderen Worten, das Absolute und Unendliche als einmal an bestimmtem Ort zu bestimmter Zeit inkarniert geglaubt ist. Das Historische wird nun zum Stellvertreter des Mythus, vollkommen gleichwertig und oft mit dem Mythus in eins gebildet. c) Wenn dieser naive Glaube sich selbst durchsichtig und reflektiert wird, so sublimiert er sich zu einem Paradox (wie KIERKEGAARD es schildert): Die Beziehung eines Endlichen zu einem anderen Endlichen soll etwas Absolutes sein. Das Undenkbare, das allem Denken Widersprechende, daß ein Historisches Ausgangspunkt für die ewige Seligkeit werden soll, wird als eine Weise, die ratio zu vernichten, „absurder" Glaubensinhalt.

Aller gegenständliche Inhalt des Glaubens, sofern er nicht innerhalb der Subjekt-Objektspaltung in konkreter Situation als ein Endliches für die Existenz in der Bewegung des Geistes leibhaftig ist, sondern das Absolute selbst sein will, führt den Menschen schnell in die Sackgassen fester Gehäuse und, wenn er sich daran hält, in die Gefahr vollkommenen Nihilismus, sobald Dialektik und Reflexion sich seiner bemächtigen. Daß aber der Glaube wesentlich die Kraft in diesem Leben und nicht ein übersinnlicher Inhalt ist, das macht ihn bezüglich seiner objektiven Inhalte unsicher, ungewiß. Der Glaube ist ein Leben bei intellektueller Skepsis auf Grund der Kraft: das Leben zu führen, daß es wahrhaft und sinnvoll ist, falls solche Glaubensinhalte gelten. Es ist vielmehr der Akt des Glaubens als das Hinnehmen eines Inhalts, was den Geist ausmacht. Daß gerade diese Unsicherheit alles Inhalts für uns endliche Wesen das einzige

Mittel ist, uns zur Geistigkeit, zur Gesinnung und zur Kraft zu bringen, hat in großartiger Weise KANT gezeigt: Würden „Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns so viel, als wenn wir uns durch den Augenschein versichern)", so würde das Verhalten des Menschen „in einen bloßen Mechanismus verwandelt". „Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit beeinflußt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber so gleich bei Hand, und äußerlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst emporarbeiten darf... so würden die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen ... Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkele und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung tätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche ... Gesinnung stattfinden ... Also möchte es auch hier seine Richtigkeit haben ... daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ"[1]).

3. Der Geist in seiner Beziehung zum Antinomischen und zum Mystischen.

Alle geistige Bewegung geschieht innerhalb der Subjekt-Objektspaltung. In dieser Spaltung sind überall Gegensätze herrschend: Die gegenständliche Welt und das subjektive Wesen sind in antinomischer Struktur zerspalten. Die geistige Bewegung steht immer in Beziehung zu Gegensätzen. Gegensatzlosigkeit wäre Tod oder Erstarrung. Der Gegensatz ist das Lebenbedingende und die Erscheinung des lebendigen Geistes. Wie alle physikalische Mannigfaltigkeit durch den Widerstand entsteht, so das geistige Dasein durch die Antinomie.

---

[1]) KANT, Kr. d. prakt. V. A. 265.

Der Geist verhält sich zum Gegensatz wählend oder synthetisch. Er kommt nie an eine absolute Wahl, für die die Welt an sich in zwei zertrennt wäre, und kommt nie zu einer absoluten Synthese, die das Ganze und die Ruhe wäre. Der Geist hat das Pathos des Entweder—Oder: alles Begrenzte, jedes Gebild, alles was nach außen tritt, Wort und Tat müssen sich auf die eine Seite eines Gegensatzes stellen; denn alles, was wir fassen, ist gegensätzlich. Aber der Geist, für den Entweder—Oder irgendwo jeweils in konkreter Situation eine Grenze ist, ist doch nicht die endlose Zerstückelung allen Wesens in zwei, sondern er vermag alle lebendigen Gegensätze in sich zu enthalten. Die antinomischen Situationen führen die Seele in Spannungen, Zerrissenheiten bis zu verzweiflungsvollen Krisen, aber das Leben läßt gerade daraus Kräfte erwachsen, die, in Antinomien gesteigert, zu Synthesen kommen, die unbegreiflich, neu, unendlich und darum undurchsichtig sind. Etwa in den Kategorien „schöne Seele", „existierender Denker", „Genie" werden solche Synthesen gedacht. Aber die Synthese der Antinomien ist, wie die Freiheit, nie erreicht, nie vollendet, sondern immer in Bewegung erworben, nur in Bewegung vorhanden, hier allerdings auch gegenwärtig und erfahren.

Daß das Leben in der Synthese von Gegensätzen besteht, hat zur Folge, daß jede Darstellung des Lebendigen unwillkürlich sich in dialektischer Vieldeutigkeit bewegt. Alle Begriffe vom Geiste als lebendigem sind letzthin paradox und nach dem Satz des Widerspruchs, formal beurteilt, widersinnig, wenn dieser Widersinn auch gerade Wirklichkeit ist.

Vor allem aber hat die antinomische Synthese des Geistes zur Folge, daß aus seinem Leben immerfort sich aus den Gegensatzpaaren die einzelnen Gegensätze verselbständigen, und daß das Leben gleichsam auf einem schmalen Grat verläuft, zu dessen Seiten die Möglichkeiten in die Abgründe der losgelösten Isoliertheiten des Chaos und der Versteinerungen usw. führen, daß es jeweils zwischen zwei Möglichkeiten verläuft, die selbst nicht das Leben als Ganzes, auch zusammen als Summe nicht das Ganze, auch durch ihr Mittleres nicht das Ganze sind, sondern die Abfälle des Lebens in Teilentwicklungen, Losgelöstheiten, Sackgassen.

Je umfassender, mannigfaltiger die Gegensätze sind, desto intensiver die Bewegung des Geistes. Das gilt für den einzelnen Menschen und die gesamte Kultur. Das kulturelle Dasein ist überall da am lebendigsten, wo die Gegensätze bleiben und nicht zugunsten einer Form ausgeglichen werden und verloren gehen. Das Staatswesen ist das Lebendigste, das heterogenste Kräfte zusammen ertragen und

meistern kann, ohne einer die endgültige Oberhand zu geben. Die Kultur ist die bewegteste, die die tiefsten Gegensätze als Probleme erfährt. Die neuere europäische Kultur, die in der Polarität: Christentum und Griechentum existierte, hat in ihren Spitzen eine bewegte Geistigkeit hervorgebracht, der gegenüber uns trotz größter Bewunderung jedes Griechische und jedes bloß Christliche primitiv erscheint.

Die Bewegung des Geistes durch die Antinomik bleibt, solange die Subjekt-Objektspaltung besteht. Da aber der Geist innerhalb dieser Spaltung in grenzenloser Bewegung immer wieder relativiert und überwindet, da er alle geschaffene Begrenzung, sofern sie sich nach Ablauf der Schöpfung als endgültig gibt, wieder aufhebt, da er in seinem Lauf jede Position, indem er sie in sich aufnimmt, auch wieder verläßt, so ist er als unendlicher zugleich über die Subjekt-Objektspaltung hinaus. Er macht fortwährend die Bewegung zur Klarheit und Durchsichtigkeit in der Subjekt-Objektspaltung — dieser Klarheitsdrang ist seine Feindschaft gegen alles Dunkle, Schwärmerische, das im Qualm der Undurchsichtigkeit sich wohl fühlt —, aber er hat doch zum Ausgangspunkt, wie zum Ende das Mystische. Während die festen Gehäuse als Letztes etwas greifbares Absolutes geben, ist ihm die Unendlichkeit als mystische Erfahrung gegenwärtig, in der die Subjekt-Objektspaltung aufgehoben ist. Das Mystische ist ihm Quelle, aus der die Bewegungen zur Klarheit ihre Materie haben, das Mystische ist nach aller Bewegung das Einzige, in dem Absolutes — nicht als Gegenstand — gleichsam ergriffen wird. Von diesen Grenzen, die die ganzen Sphären der Subjekt-Objektspaltung als das Mystische umschließen, in das der Geist sich nicht flüchtet, aber durch das hindurch er in seiner Bewegung immer wieder seine Kreise findet, fällt ein unaussprechliches Licht, ein unformulierbarer und immer zur Form drängender Sinn auf alles Einzelne innerhalb der Spaltung. Dieses wird Symbol, Gleichnis und will doch vermöge unendlichen Klarheitswillens — der wesentlich geistig ist — immerfort aufhören, bloß dieses zu sein.

4. Disposition für die Charakteristik einzelner Gestalten des Geistes.

Die letzten Erörterungen sollen uns zum Grunde einer Einteilung der Formulierungen dienen, die sich auf Gestalten des lebendigen Geistes beziehen. Der Geist soll zuerst betrachtet werden als Prozeß zwischen Gegensätzen, gleichsam auf dem Grat zwischen den Wegen, die von ihm nach beiden Seiten führen. Hierbei wird unvermeidlich mehr von diesen Abwegen als von dem schmalen Grate selbst zu sprechen sein. Dann wird gefragt, ob man nicht auf dem

Grate selbst synthetische Gestalten unterscheiden kann. Diese sind ja ihrem Wesen nach nie endgültig wirklich, nur Ideen. Es lassen sich aber doch vielleicht — mit aller Einschränkung ihrer Bedeutung, da eben der unendliche Geist selbst nicht faßbar ist — einzelne Gestalten, die die lebendigsten, komplexesten, dunkelsten von allen Geistestypen sind, hier sinnvoll charakterisieren. Nach der Art der Realität, in der sie entscheidend leben, werden Realist, Romantiker, Heiliger gegenübergestellt. Zuletzt wird das Mystische als Quelle und Ende des Geistes zu betrachten sein. Hier zeigt sich eine Polarität, die als Gegensatz des Weges der Idee zum Wege einer Mystik im engeren Sinne bestimmbar scheint.

I. Der Geist zwischen Gegensätzen.

Der Geist ist innerhalb der Subjekt-Objektspaltung in zahllosen Gegensätzen paradox zu charakterisieren: Er ist weder Subjekt noch Objekt, sondern beides, weder endlich noch unendlich, weder Einzelnes noch Ganzes. Man kann ihn als Einheit von Ruhe und Bewegung, von Werden und Dasein bezeichnen. Unter allen Gegensätzen erscheinen zwei von fundamentaler Wichtigkeit, da ihre Fähigkeit zur Charakteristik die größte ist, auf sie lassen sich letzthin vielleicht alle Gegensätze zurückführen. Bevor diese beiden im einzelnen problematisch entwickelt werden, seien sie allgemein charakterisiert:

1. Der Lebensprozeß verläuft in einer Antithese, die als der Gegensatz von Stoff und Gestaltung, von Chaos und Form bekannt ist. Man ist wohl geneigt, die Fülle des Materials in ihrer Bewegung allein als Leben zu bezeichnen. So ist es chaotisch. Man ist auch wohl geneigt, allein Maß, Grenze, Form, ratio, Askese als geistig anzusehen. Diese allein sind tot und leer. Der Lebensprozeß ist ein Kampf dieser beiden Seiten, nicht ein Kampf um die Macht, in dem der eine siegen müßte, sondern ein Kampf in der Richtung der Synthese zu geformter Fülle. Immer wieder überwuchert die Fülle des materiellen Lebens die Formen, und immer wieder bringen die Formen es zu Vergewaltigungen, Isolierungen, Mechanisierungen. Je nach der Phase des Lebensprozesses entstehen Lehren, die sich für Maß, Grenze und Form, und Lehren, die sich für Ungebundenheit, Fülle, Leben, Chaos einsetzen (Naturalismus, Romantik neigen zu diesem, Klassizismus und Idealismus zum ersteren). Den Lebensprozeß sehen wir unter diesem Gesichtspunkt als eine Bewegung gleichsam auf jenem schmalen Grate. Es ist das Leben zwischen dem Chaos einerseits, der Form andererseits. Unter den Formen ist zu finden: Das philosophische Weltbild des Maßes gegen die Maß-

losigkeit. Es sind weiter die Kräfte, die in der Selbstgestaltung, in der Askese, in jeder Grenzsetzung wirksam sind. In allen Sphären sind diese Formen spezifisch, in der Gestaltung der Welt des Aktiven, in der Kunst, in der ratio. Die rationale Form ist diejenige, die für uns am klarsten für die prinzipielle Erörterung ist, zumal wir alle Weltanschauung doch nur da erfassen, wo sie auch rationale Form gefunden hat. Auf rationalem Wege suchen wir immer zu den Kräften zu kommen, die dann Prinzipien heißen. Von hier aus versuchen wir unsere Charakteristik des Lebensprozesses als Synthese von Chaos und Form deutlicher zu gewinnen.

2. Alle lebendigen Geistestypen haben etwas Gemeinsames in der Art der Beziehung von Persönlichkeit und Objektivität. Beide, das Subjekt und die objektive Welt, sind unendlich: die Unendlichkeit des geistigen Individuums und die objektive unendliche Welt. Der Halt liegt nun auf keiner der Seiten, sondern in beiden. So sehr sich immer wieder der Halt auf die eine Seite verschiebt, so sehr auch dieser Wesenszug des Geistes Idee und Bewegung, nicht ruhender Besitz ist, es wird im Leben des Geistes die eine Seite durch die andere, es werden oft beide, Subjekt und Objekt, als identisch aufgefaßt. Das Ganze ist letzthin weder Persönlichkeit noch Objektwelt, sondern ein Ganzes, das man den „Geist" nennt (mag dieser nun auch je nach dem philosophischen Weltbild als Leben, Natur, Wille, Kraft einseitig veranschaulicht werden). Der Lebensprozeß des Geistes ist dies Eigentümliche, daß immer Subjekt und Objekt sich gespalten gegenüberstehen, und daß doch alle Lebendigkeit auf Einigung von Persönlichkeit und Objektivität abzielt. Was tatsächlich als Rätsel und als das Selbstverständliche erfahren wird, daß die Persönlichkeit allgemein wird und daß das Allgemeine in Gestalt von Persönlichkeiten erscheint, das ist die Idee der Richtung, in der in fortwährendem Kampfe der lebendige Geist sich bewegt[1]).

[1]) Man kann endgültig das menschliche Individuum als sinnlich-räumliches Phänomen von der objektiven Welt abtrennen, die Persönlichkeit von den Geltungen der „absoluten" Werte. Man kann — wenn diese Trennungen festgehalten, vom Menschen als wirkliche, als endgültige in sein Leben transponiert werden — erfahren, wie der Mensch gleichsam von unten durch die Naturkausalität, von oben durch diese unpersönlichen, überpersönlichen Geltungen des Allgemeinen wie zwischen zwei Mühlsteinen zerrieben wird und nichtig ist. Man kann dann einen Begriff des Psychischen entwickeln, der ebenso nichtig ist und die Psychologie zu einer nichtigen Wissenschaft macht. Hier an dieser Stelle der gedanklichen Auffassung muß die psychologische Betrachtung mit aller Deutlichkeit zeigen und sich eingestehen, daß sie Begriffe bildet, die als Begriffe von Geistestypen Gestalten zu umfassen versuchen, die die Subjekt-Objektspaltung einschließen, die Bewegungen zwischen Subjekt und Objekt sind, die zugleich über beide hinaus, der ganzen Spaltung zugrunde liegend sind. Von metaphysischer Betrachtung unterscheidet sich diese, die so leicht ins Metaphysische ver-

Der einzelne Typus spaltet sich immer wieder in „Persönlichkeit" einerseits und „Objekt" andererseits, und jedesmal entstehen mit der Spaltung wieder die polaren Gegensätze: Halt im Subjektiven oder im Objektiven. Sofern nicht ein Rückfall in die bloßen Gehäuse — wie häufig und notwendig — stattfindet, haben aber auch die gegensätzlich gespaltenen Typen doch noch die Gestalt, angesichts der Unendlichkeit in Freiheit bewegt zu sein, wenn auch fragmentarisch, ansatzhaft, abgebrochen. Es sind gerade diese Gestalten das menschlich Erreichbare, der reine Typus aber Idee und Ideal. —

Der Prozeß der Antithese und Einigung von Persönlichkeit und Objektivität ist zugleich ein Prozeß der Selbsterfahrung. Das Leben kann darum ein Prozeß der Selbsterkenntnis genannt werden, die zugleich Welterkenntnis ist und umgekehrt. Isoliert sich die Selbsterkenntnis, so wird sie inhaltslos, so erfaßt sie nur ein Chaos von Einzelheiten und Zufälligkeiten, so ist sie nicht mehr Selbsterkenntnis, sondern Aufbau eines künstlichen Gebildes von Äußerlichkeiten; isoliert sich die Welterkenntnis, so wird sie abstrakt, leer. Beide zusammen als Prozeß, d. h. nie als wirkliche Identität, sondern als fortwährende Opposition und Ausgleich, sind die Erscheinung des Lebensprozesses der Kräfte in der Weltanschauung.

Das Leben zwischen Chaos und Form (charakterisiert am Gegensatz des Rationalen und Irrationalen).

Wenn man Nietzsche — ihn allerdings von Grund aus mißverstehend — als den nihilistischen Lehrer des Chaos, die katholische Kirche als das autoritative, allem Leben Halt, Sinn und Form gebende universale Gebäude ansah, so hat man wohl die Behauptung aufgestellt: letzthin müsse der Mensch zwischen Nietzsche und der katholischen Kirche wählen. Dieses Entweder—Oder mag für viele einzelne Menschen charakterologisch richtig sein, es ist als ein Entweder—Oder für den Menschen überhaupt falsch. Es gibt zwischen dem Nihilismus und dem Gehäuse, zwischen dem Chaos und der Form ein Leben aus dem Ganzen des Unendlichen, das nicht kompromißlerisch, halb und wesenlos ist. Auf dieses hinzuzeigen ist die Aufgabe.

Form ist alles Begrenzte im Gegensatz zum Endlosen, alles Bestimmte, alles Gehäuseartige im Gegensatz zum Stofflichen, Mate-

---

fällt, dadurch, daß sie in der Anschauung des faktisch Erfahrenen und Erfahrbaren bleibt und nur als Ideen, als Richtungen zeigt, was wirklich für die psychologische Betrachtung nur im Leben von „Persönlichkeiten" ist, wenn wir dieses Wort in dem umfassenden, die Objektivität mit einschließendem Sinne brauchen.

riellen, Chaotischen, alles Feste im Gegensatz zum Fließenden. Alles Wirkliche und Lebendige ist ein Ganzes aus Form und Geformtem, aber nicht als ein Endgültiges, sondern als „geprägte Form, die lebend sich entwickelt". Darum spaltet sich fortwährend ab das Formlose, Chaotische einerseits, die fixierte, unbewegliche und die entleerte Form andererseits. Alle lebendigen Gestalten können, wie oft charakterisiert wurde, sich formalisieren, d. h. des Inhalts sich entledigen: Es kommt dann nur auf die bloße Form an, auf die Bewegung als solche, nicht auf ihren Inhalt und auf das, woran sie sich vollzieht. Die Artistik in der Kunst, die Ethik formaler Pflichten, die rationale Betriebsamkeit als exakte Wissenschaft ohne wesentliche Erkenntnis sind breite Gebiete solcher Formalisierungen. Eine der Arten von Formen ist die rationale, von der allein die Rede sein soll. Rationale Formen sind die Grundsätze, Imperative, Lebenslehren, Begriffe von dem, was ist, was sein soll, was wir hoffen können. Solche rationalen Formen, ohne die keine Ordnung, kein Zusammenhang, keine Prüfung und Kontrolle besteht, setzt das Leben fortwährend aus sich heraus. Im Rationalen liegt eine formale Eigengesetzlichkeit der Konsequenz und des Sichwidersprechens; nach dieser tendiert das Rationale, sowie es irgendwo geschaffen ist, sich auszubilden, sich mit allem anderen Rationalen zu konfrontieren und so den Zusammenhang zu suchen, der den Menschen in die Grenzenlosigkeit der unendlichen Dialektik führt, ohne die kein Leben ist. Bevor aber dieser letzte Schritt geschieht, fixiert sich das Rationale, irgendwo unbewußt den Zusammenhang abbrechend, in einem bestimmten, einzelnen Gehäuse. Diese sind so unvermeidlich, daß auch die unendliche Dialektik selbst immer wieder als ein Ganzes von Gehäusen auftritt.

Jede der weltanschaulichen Kräfte sucht sich schließlich in einer rationalen Lehre auszusprechen. Diese rationalen Lehren sind der fruchtbarste Angriffspunkt für den Betrachter; sie sind am leichtesten zugänglich. Sie sind der wesentliche Inhalt der Geschichte der Philosophie. Aber diese rationalen Lehren sind als Ausdruck von Kräften vieldeutig. Sie können z. B. Ausdruck des faktischen Lebens sein, das sie gleichsam abspiegeln, oder im Gegenteil sind sie gerade Inhalte der Sehnsucht, der Forderungen und Ziele, die der Realität des eigenen Lebens entgegengesetzt sind; sie sind einmal Schöpfungen des Lebens und in Beziehung auf dieses zu verstehen, oder sie sind als Gehäuse fixiert und geben allen Hineinwachsenden als von außen Kommende Gepräge und Halt (Plato und die Platoniker, Hegel und die Hegelianer sind etwas Wesensverschiedenes); sie dienen zur Rechtfertigung und geben das gute Gewissen für das, was ohnehin wirklich ist, oder sie fordern und wollen die Wirklich-

keit umschmelzen; sie sind Ausdruck wirklicher Kräfte oder sie werden als bloße Mittel, als unechte Gestalten und Masken benutzt, wobei der Mensch sich selbst und andere täuscht.

Dieser Vieldeutigkeit unbeschadet, auch gerade, um sie zu durchschauen, bleibt dem Beobachter, der die weltanschaulichen Kräfte bestimmen möchte, als erster und Hauptweg immer dieser: Da alles Begreifen von Weltanschauungen abhängig ist vom Grade ihrer Rationalisierung, da wir von ihnen nur reden können, soweit sie rationale Formen gefunden haben, fragen wir, wo uns nur irgendein Satz, ein Imperativ, eine Wertung auffällt: Was ist die Voraussetzung dieses Satzes? und so fort, bis wir zu den jeweils letzten Positionen kommen, die anzunehmen oder abzulehnen sind, für die es aber für den rationalen Blick zunächst keine weitere Voraussetzung mehr gibt. Während wir so rückläufig zu den Prinzipien hin konstruieren, konstruieren wir zugleich umgekehrt zu den Konsequenzen hin, und sehen so, was rational zu dem betreffenden Prinzip hinzugehört. Keineswegs werden die Weltanschauungen im Leben so angetroffen, daß sie einem oder wenigen Prinzipien und deren Konsequenzen entsprechen. Im Gegenteil, das Umgekehrte ist der Fall. Die Konsequenz ist nur eine rationale Eigengesetzlichkeit, der zu folgen nur *eine* unter den Tendenzen des lebendigen Geistes ist.

Durch das Verfahren der Konstruktion der weltanschaulichen Gehäuse nach dem rationalen Satz des Widerspruchs scheint eine größte Trennung innerhalb aller weltanschaulichen Kräfte vorgenommen: Nur diejenigen Weltanschauungen sind auf solche Weise zu erfassen und festzulegen, die zu dem Satze sich bekennen, daß es auf Konsequenz ankomme, daß die rationale Übereinstimmung mit sich selbst der letzte Wert für den Menschen sei. Daß es andere Weltanschauungen gibt, ist kein Zweifel. Praktisch ist die mangelnde Konsequenz sogar die Regel. Jede konkrete Erörterung aber, die oft gerade gegen Konsequenzmacherei zu eifern für einen weltanschaulichen Wert hält, führt auf die Vorfrage, *was denn eigentlich „Konsequenz“* sei. Sie ist vielleicht nichts Einheitliches, sie ist vielleicht nicht bloße Übereinstimmung nach dem rationalen Satz des Widerspruchs. Ebenso mehrdeutig ist vielleicht das, was „*Kompromiß*“ genannt wird.

Was Konsequenz sei, wird für jeden zu einem entscheidenden Problem, der die Antinomien begriffen hat. Wäre die Welt und die menschliche Seele endlich, und gäbe es keine Antinomien, so würden alle Weltanschauungen, wie sie faktisch existieren, aufteilbar sein in solche von logischer Konsequenz und solche von Kompromißnatur.

Weltanschauung stellen wir uns gern abstrahierend vor als eine Kraft des isolierten, bloß kontemplativen Menschen, der außerhalb von Welt und Zeit seine Wertungen, seine Weltbilder, seine Einstellungen kontemplativer Art hat und der vielleicht literarisch einen objektiven Ausdruck davon gibt. Er existiert in wesenloser Unabhängigkeit. Ganz etwas anderes ist die Weltanschauung in der Wirklichkeit: Was eine Weltanschauung wirklich ist, hängt eben immer ab von der Welt, in der sie wirkt, sich stößt und sich umbildend erst wird. Eine vollzogene Handlung ist etwas anderes und sieht sich anders an, als die Theorie dieser Handlung; ein bloßer Wertungsimpuls ist etwas anderes als seine Folgen in wirklicher Tat. Selbst beim isolierten kontemplativen Menschen hängt die Weltanschauung, auch solange er sich durch günstige Umstände außerhalb der Gesellschaft halten kann, von physiologisch-psychologischen Bedingungen seines Daseins ab, an denen seine Theorie sich allzuoft stoßen mag, so daß die tatsächliche Entfaltung seines Erlebens, seiner Wünsche, Sorgen und Wertrangordnungen ganz fremd erscheint gegenüber seiner kontemplativen Theorie. Dies bleibt ein ewiger Gegensatz: die Weltanschauung der Theorie in rationalen Formen dargelegt, und die Weltanschauung der Praxis. Keine objektive Weltanschauung kann die Unendlichkeit übersehen und kennen, für die sie sein will und von der sie abhängig ist. Jede Entfaltung in der Praxis der Lebensführung bringt Umformung des vorher theoretisch Gesehenen und damit Rückwirkung auf diese Theorie. Eine ewige Zirkelbewegung zwischen beiden Seiten ist unvermeidlich. Diese Bewegungen können zweierlei Charakter haben, endlichen und unendlichen, und damit gewinnt „Konsequenz" einen zweifachen Sinn:

1. Eine Weltanschauung entfaltet sich aus ihren rational gefaßten Prinzipien in der Wirklichkeit möglichst breit, ohne von den Hemmungen, den Verschiebungen, den Umgestaltungen, die die Realität vornimmt, ernstlich Notiz zu nehmen. Es ist, als ob ein Leben sich ein Gehäuse erst einmal fertig bauen will, um überhaupt ein Gehäuse und damit Daseinsmöglichkeit zu haben. Im Strom der Unendlichkeiten wird gebaut und nur gesehen, was paßt, das andere ignoriert, als nichtig und wesenlos angesehen.

2. Das Bemerken von Hemmungen und Umgestaltungen, die zunächst als zufällig, als vermeidlich angesehen werden, führt, je vielseitiger sich die Weltanschauung entfaltet, zum Begreifen: daß es nicht geht, sie geradlinig, konsequent durchzuführen. Und nun erfolgt die Trennung: die einen sehen das gewonnene Gehäuse in seiner Endlichkeit und die Hemmungen als einzelne endliche (sie werden das absolut Wertvolle, ihre Weltanschauung, dadurch be-

wahren, daß sie rigoristisch konsequent werden in der Überzeugung, durch diesen Rigorismus die Überwindung der Hemmungen doch zu erzielen, und in der Überzeugung, daß anderenfalls Untergang besser ist als Kompromiß; oder sie werden gerade Kompromisse eingehen in der Überzeugung, auf andere Weise dem Untergang zu verfallen, so aber langsam und indirekt im Laufe der Zeit — oft unter Benutzung des Schlagworts des unendlichen Weges und oft unter Glauben an eine Endvollendung — die reine, kompromißlose Weltanschauung doch noch zur Wirklichkeit zu bringen). Die anderen kommen durch diese Erfahrungen nach vielem Kämpfen in eine Krisis, die sie in Verzweiflung und in einen Zustand schöpferischen Neubeginnens bringt. Die frühere Weltanschauung ist „überwunden", ist nicht zerstört, sondern „aufgehoben" in dem doppelten Sinne des HEGELschen Sprachgebrauches: verneint und bewahrt als Teilmoment. Und jetzt beginnt ein Prozeß der Entfaltung der neuen Kräfte in der Wirklichkeit, die selbst sich nun ganz anders ansieht; und neue Gehäuse mit neuen Ausgangspunkten wachsen mit der ihnen eigenen Konsequenz.

Wenngleich es im Grunde immer dieselbe unendliche Lebenskraft ist, die sich in allen Formen der Gehäuse wirksam zeigt, so sind doch retrospektiv nach geschehener lebendiger Entwicklung diese gestalteten Gehäuse — gleichsam wie die ausgeschiedenen Schalen der Muscheln oder die Häute einer Schlange — in ihrer objektiven Gestalt der Betrachtung zu unterwerfen. Diese Betrachtung wird innerhalb der einzelnen Gestalt die logische Konsequenz suchen und so die Konstruktion aus Prinzipien erstreben. Aber diese Konstruktion stößt an Grenzen bei den Prinzipien selbst und dann bei der Entfaltung der Konsequenzen in der wirklichen Welt. An diesen Grenzen sieht der Betrachter ein logisch nicht begreifliches, psychologisch ein zum Teil, aber nie völlig verständliches Umschlagen der Prinzipien, das eigentlich die Bewegung der lebendigen Weltanschauung bedeutet. Die jeweiligen Prinzipien sind rational geformter Ausdruck einer Kraft, die selbst mehr ist, da sie sich entfalten, umschlagen und in Krisen einen Sprung machen kann. Die Konsequenzen eines Prinzips, das ganze jeweilige Gehäuse können wir logisch durchsichtig vor uns hinstellen. Den Umschmelzungsprozeß zum Neuen hin können wir aber nur als einen Vorgang hinnehmen, der eine letzte Lebenserscheinung, undurchsichtig und — im konkreten Fall — an gewissen Merkmalen als echte Krisis, als lebendiger Prozeß zu vermuten, aber nie zu beweisen ist. Der Philosoph, der es als seine Arbeit erfährt, ein Gehäuse — das er dann unvermeidlich als das einzige ansieht — auszubauen, eine Lehre zu schaffen, in der sich

die Menschen wiedererkennen, weil geordnet, rational gesagt ist, was sie alle leben, dieser Philosoph hat als oberstes Prinzip: konsequent zu sein. Der Philosoph aber, dem gerade die Erfahrung in Krisen und Verzweiflung, der Einsturz eines Gehäuses, in dem alle leben, sichtbar wird, der wird, sofern er nicht den großen Sprung in eine neue Welt vollendet, die logische Konsequenz gar nicht als Hauptsache ansehen. Er wird vielmehr Irrationalist, Kritiker, Frager, und im Umschlag dann plötzlich Prophet sein. Er wirkt weniger durch seine Lehre, durch welche der erste Philosoph ganzen Geschlechtern ihre rationalen Formen gibt, sondern durch seine Existenz. Der erstere gibt Ruhe, Gewißheit und Fülle des Daseins, der letztere ist der Erreger, der Infragestellende, der nur durch sein Dasein Vertrauen erwecken kann. Der erstere lenkt alle Aufmerksamkeit auf den Inhalt seines Werks, der letztere, mag er wollen oder nicht, auf seine Persönlichkeit.

Das Resultat eines Umschmelzungsprozesses nennen wir eine antinomische Synthese, insofern sich für die Betrachtung der tatsächlich entstandenen Gehäuse (über die wir im Grunde nie hinauskommen) das Folgende relativ zum Früheren als eine Totalität darstellt, in der die Widersprüche, in die sich die frühere Weltanschauung verwickelte, aufgehoben sind. Es ist keine formal-logische Synthese, die ein Kompromiß ist, sondern eine psychologische, die einen neuen Ausdruck für Prinzipien findet, der aus einer neuen Kraft kommt und sie zugleich stärkt, und frühere Widersprüche nicht mehr — dafür bald neue — erleben läßt. Die Antinomien bleiben, sie haben nur ihre Kraft der Neuschöpfung, wenn sie gleichsam als Reiz auf die Seele wirken, erwiesen. Im Grunde werden keine Antinomien gelöst, sondern nur auf neuer Stufe wiedererkannt. Es werden nur immer neue Gehäuse geschaffen.

Der Mensch lebt mit seinem ganzen Ernste nur, indem er jeweils sein Gehäuse ernst und endgültig nimmt, an seiner Entfaltung mit ganzer Kraft arbeitet und erst an den Grenzen, nach voller Durcharbeitung in der Realität, nach Erschöpfung gleichsam dieses Kraftimpulses, jene erschütternden Krisen erlebt, die zu neuen Impulsen führen.

Daraus ist nun ersichtlich, daß wir, außer der rationalen Konsequenz innerhalb eines Gehäuses, eine Konsequenz antinomischer Synthese in der Folge der Gehäuseschöpfung annehmen. Diese Konsequenz antinomischer Synthese, dieses Sichtreubleiben der Kraft des lebendigen Geistes können wir nicht rational begreifen, sondern nur unter Voraussetzung rationaler Mittel an den krisenhaften Umschlagsstellen des geistigen Prozesses sehen. Der Gegensatz dieser

Konsequenz des geistigen Prozesses ist das Chaos des zufälligen, immer neuen Handelns und Fühlens ohne Zusammenhang, nach Lust und Augenblick. Die antinomische Konsequenz hat dagegen das Merkmal, bis zum Äußersten jedes Gehäuse durchzuarbeiten, sich zu eigen zu machen, und in einer aufsteigenden Linie von Schöpfungen immer an einem Gehäuse zu arbeiten. Beim Chaos gibt es Wiederholung, Rückkehr, bei der antinomischen Konsequenz gibt es nur Endgültiges und Überwundenes, und jedes Gegenwärtige ist unbedingt.

Das Leben des einzelnen konkreten Menschen baut sich aus allen dreien auf: dem Verfahren logischer Konsequenz, dem chaotischen Neben- und Nacheinander und der Umschmelzung in den Prinzipien. Je nach dem Vorwiegen einer dieser Möglichkeiten lassen sich drei Typen menschlichen Daseins konstruieren:

1. Der chaotische Mensch: Er lebt durch Zufall der Situationen, der Reize, der Instinkte, was nicht hindert, daß er das Leben mit Konsequenzmachereien ohne Verbindlichkeit durchsetzt. Er erlebt niemals ernstliche Krisen mit Konsequenzen durch wirkliche Umschmelzung seines Wesens, dagegen endlos viele Scheinkrisen heftiger Erschütterung ohne Nachwirkung. Die persönliche Substanz löst sich auf, statt sich zu festigen. Die vollkommene Erweichung allen Sinns führt zu Haltlosigkeit und, statt eigenes Gehäuse zu bauen, sucht zuletzt der Mensch nach einem fremden und findet etwa Ruhe in einer autoritativen Gebundenheit in Kirche, Prophetenfolgschaft usw. Der Chaotische beginnt mit Kräften, aber sein Verhalten hat die Tendenz zur Nichtigkeit hin.

2. Der konsequente Mensch. Er ist der Rigorist, der Starrkopf, der Fanatiker, der Logizist. Nachdem einmal Prinzipien gegeben sind, wird an ihnen nicht nur unbedingt festgehalten, sondern ihre Durchführung in alle Konsequenzen trotz aller Antinomien, die längst in der Realität aufgetaucht sind, erstrebt. Er ist blind gegen diese Antinomien, hat nur Sinn für bloße Widersprüche, an die als das letzte Böse er glaubt. Das Leben wird mehr oder weniger mechanisch, rational errechenbar, im Gehäuse der Konsequenzen erstarrt. Die Form wird schließlich alles, der Inhalt ist entschwunden. Er hat das Pathos des Unbedingten, aus dem heraus er jeden Kompromiß verachtet. Von hier aus sieht er den chaotischen Menschen und den gleich zu charakterisierenden dämonischen als identisch an; beide sind ihm Kompromißler derselben Art. Das Leben sieht für ihn eingleisig aus. Darum ist sein Inneres unproblematisch.

3. Der dämonische Mensch: Seiner Undurchsichtigkeit und Rätselhaftigkeit wegen findet der alte Sinn des „Dämonischen" in

der antinomischen Synthese eine Repräsentation. Der krisenhafte Umschmelzungsprozeß ist normalerweise etwas Seltenes. Wenn jene Zirkelbewegung zwischen Ausbau des Gehäuses, antinomischer Infragestellung, Rückkehr zu den schaffenden Kräften in demselben Menschen immer wiederkehrt, und zwar in aufsteigender, d. h. assimilierend bewahrender Linie, nicht chaotisch, so sprechen wir von einem dämonischen Menschen. Die Glut des Lebensprozesses ist bei ihm auf das höchste gesteigert. Sowie er Erstarrung im Endlichen merkt, spürt er auch schon die antinomischen Grenzen. Wenn seine Worte und Taten Programm und Vorbild werden, so fährt er, die Fixierung des Unlebendigen merkend, zurück und verleugnet, was er war. Es ist ein ewiges „Überwinden", das im völligen Gegensatz zum Chaos steht. Jene Krisen sind Prozesse, in denen aus einer Unendlichkeit von Voraussetzungen, die wir niemals übersehen können, ein Neues wächst. Ganz analog ist die individuelle Lebensentscheidung, die nicht nach Grundsatz oder Rezept oder mechanischer Berechnung, sondern auf dem Grunde von allem diesem in lebendiger Erfassung der Totalität der individuellen Lage gewonnen wird: dieses gleichsam Untertauchen und Zurückkehren mit dem Entschluß. Während wir als konsequente Menschen uns gern an Berechnung und Rezept als ein Letztes halten, in der Arbeit an dem Gehäuse endlicher Tätigkeit uns hingeben, befriedigt von der Geltung der Prinzipien dieses Gehäuses, scheint der dämonische Mensch gejagt von einer Unendlichkeit zur anderen. Seine Arbeit — manchmal in rasendem Tempo — scheint nicht der Gestaltung des Gehäuses zu dienen, an das er, als an ein endgültiges, glaubt, sondern nur dazu zu dienen, zur nächsten Station der Unendlichkeit zu kommen. Der Gegensatz der Entfaltung. in endlicher Gestaltung und der Rückkehr in den lebendigen Umschmelzungsprozeß ist bei ihm aufs höchste gesteigert. Gerade die Spannung gibt auch seiner Arbeit am Endlichen eine Wucht, die der konsequente Arbeiter nie erreicht, sie macht ihm wohl äußerste Vertiefung in die Breite zur Aufgabe und hastig erfüllten Pflicht, aber sie läßt ihn häufiger hinweggehen über weite Gebiete, die nicht dazu nötig sind, daß er die nächste Etappe erreiche. Sein aktives Handeln erfolgt immer aus der Totalität der Situation heraus und ist daher nur bis zu einem gewissen Grade auf Formeln, auf rationale Berechnung zu bringen. In solchen Menschen scheint die Gewalt jener Kreisbewegung auf das höchste gesteigert. Sie faszinieren ihre Umgebung, die sie zu Führern nimmt, oder die sie fürchtet und vernichtet als feindliche Kraft. Sie sind nie auf eine Formel zu bringen; sie sind nie festzulegen als nur für eine konkrete Gegenwartsaufgabe, und sie sind doch

von höchster Verantwortung entgegen der Verantwortungslosigkeit der Chaotischen. Wohin ihr Weg führt, können sie nie wissen. Sie sind repräsentativ für ganze Folgen von Generationen — wenn sie nicht geradezu als Gleichnis des Menschen überhaupt gesehen werden dürfen.

Betrachten wir diese drei Typen, wie sie ihren Ausdruck in Lehren, Imperativen, Rechtfertigungen finden, so lassen sie sich in folgender Weise anordnen: Das Erste, Schaffende ist das Leben als dämonisches. Die Lehre ist nicht festzulegen, in vielen Formen sich selbst überwindend, drastisch und unbedingt im Einzelfall, ohne Neigung zu systematischen Verallgemeinerungen. Dieses antinomische Leben hat auf solche, die ihm nachfolgen wollen, also eine Lehre und Prophetie in ihm sehen, eine entgegengesetzte Wirkung: Die einen, die rigoristisch Konsequenten, nehmen alles wörtlich und verallgemeinernd. Dem dämonischen Leben Jesu z. B. folgt die Lehre der „Nachfolge Christi" bis auf zufällige Einzelheiten im Äußerlichen, folgt ein Wörtlichnehmen aller Sätze, als ob sich danach für immer und allgemein leben lasse. — Die anderen, die Chaotischen, halten sich an das „Überwinden" des Dämonischen, leiten ein Recht für alle Impulse, für das, was in jedem „wächst", wozu er sich gedrungen fühlt, ab, leben einfach den Bedürfnissen und Trieben ohne Disziplin und Formung; so z. B. die libertinistischen Mystiker, die immer wieder im Christentum entstanden. — Damit sind aber die Möglichkeiten nicht erschöpft. Es tritt ein Sinn auf für das Lebendige, der sich gegen den Rigorismus der konsequenten Nachfolge und gegen das Chaos gleichzeitig wendet, ohne selbst dämonisch zu sein. Und nun wird eine Lehre entwickelt, die Totalität will, die in riesenhaftem Gehäuse alle Antinomien und alle Möglichkeiten verwahrt; es entwickelt sich im Christentum die Kirchenlehre, die vom Standpunkt des Rigoristen kompromißlerisch, vom Standpunkt des Chaotischen gewalttätig, freiheitswidrig ist, vom Standpunkt des Dämonischen gesehen aber trotz aller Lehre des Lebens bloß Gehäuse bleibt, wenn auch noch so umfassend. Und diese Möglichkeiten wiederholen sich in der Geschichte des Christentums jedesmal, wenn die dämonische religiöse Urerfahrung wieder auftritt.

Fassen wir diese Folge der Gestalten ganz allgemein als zeitliche Entwicklungsreihe, die in sich selbst zurückkehrt: Dem unmittelbaren, dämonischen Leben entspringt eine aphoristische Lehre nach Situation und Gelegenheit. Diese spaltet sich in den Gegensatz einer rigoristisch-konsequenten Systematik und einer chaotischen Freiheitslehre des extremen Subjektivismus. Aus beiden wird synthetisch ein Gebäude systematischer Totalität in Verständnis des anti-

nomischen Lebens, allem sein Recht, seinen Ort gebend. Diese universalen Systeme, die nie „unrecht" haben, weil sie alle Gegensätze aufnehmen, sind aber trotz allem fixierte Gehäuse, und das Leben nutzt sie nur als das Medium der Bildung unendlicher Dialektik. Es gehorcht ihnen nicht, aber gedeiht durch sie, weil sie die unendliche Reflexion, das Antinomische, die Möglichkeiten, die Unterscheidungen heranträgt. So bleibt und wird das Leben dämonisch in „vermittelter Unmittelbarkeit". Ein Beispiel wäre folgendes: Dem Leben entspringt die logizistische Verstandesaufklärung des 18. Jahrhunderts einerseits, die chaotische Romantik andererseits, beiden zusammen entwächst die Lebenslehre in der Totalität des Hegelschen Systems. Dieses aber als das Medium höchster Reflexionsbildung macht Kierkegaard möglich, indem es zugleich seine heftigste Opposition wachruft.

Von der Kreisbewegung der Gestalten in der Art der Lehre, die zugleich charakteristisch für die Art der Existenz ist, war so abstrakt die Rede, daß sie den Prozeß in der Folge der Generationen wie das Leben des Einzelnen umfassen kann, wenn sie in empirischer Einzelanalyse als Idealtypus angelegt wird. Diese Bewegungsprozesse sind in ähnlicher Weise schließlich etwas, das die ganze Biographie eines Menschen umfaßt, in dieser aber viele kleinere Kreise bildet bis zu denen im Tageserlebnis. Diese Vermannigfaltigung zu verfolgen hat nur kasuistisch Sinn. Hier bleiben wir bei den abstrakten großen Linien der Typen.

Der dämonische Geist verwirklicht sich, wo auch immer er in der Welt auftritt, in Fragmenten. Da alle Wirklichkeit endlich ist, der Dämonische aber sich von keiner Endlichkeit einfangen läßt, sondern im Unendlichen existiert, so kann er zwar seine Intention auf Ganzheiten haben, aber in der Verwirklichung läßt er sich nicht täuschen und bleibt beim Fragment. Dieses Fragmentarische steigert sich durch das stürmische Drängen von einem Versuch zum anderen, von jedem Werk zum nächsten: Kaum ist das eine durchgearbeitet, wird schon ein neues wichtig. Im Politischen gewinnt er eine grandiose Gestalt, bleibt aber relativ zu seiner Größe begrenzt in seiner Wirkung, wenn er mit den abschließenden und ruhig bauenden Staatsmännern verglichen wird, deren Gehäuse Unterkunft für Generationen gibt (z. B. im Vergleich von Cäsar und Augustus). Im Wissenschaftlichen ist er tief, entscheidend, ein Wendepunkt im Denken und doch ohne System, ohne Nachfolge, ohne eigentliche Schule, wenn er nicht etwa nachträglich als Prophet recht verschiedenartig aufgefaßt wird (etwa Heraklit, Sokrates, Kant, Nietzsche), während die Unlebendigeren, die es nicht als Irrweg empfinden, riesenhafte Systeme

lehrend hinzustellen, Erzieher für die Massen der Jahrhunderte werden (Aristoteles, im kleineren Maßstabe für Deutschland: Melanchthon, Christian Wolff, Hegel). Im bürgerlichen Leben gewinnt er kein ruhiges Glück. In der Kunst steht der Versuch ihm näher als das fertige Werk, zu dem er fast nie kommt (Lionardo), oder sind die Werke bewegte, über sich hinausweisende Gebilde, einzelne Ausdruckserscheinungen seines Geistes; sie zeigen auf diesen Geist, statt in sich geschlossen als Totalität zu wirken (z. B. im Vergleich Michelangelos mit dem klassischen Raffael, welcher letztere einzigartige, erfüllte Ruhe, fast eine Seligkeit beim Anschauen seiner Werke gibt, die kein Bedürfnis, keine Frage mehr übrig lassen, als eben nur dieses Eine, daß alles fertig ist und das Leben zu Ende). Der Fragmentarische ist der eigentlich Dämonische, die anderen rücken dem Dämonischen ferner in dem Maße, als sie ein Ganzes finden und ausdrücken. Es ist selbstverständlich, daß der große Dämonische Gestalten bildet, die als Ganzheiten wirken können, sie sind nur Fragmente, sobald man sie von der Intention, dem Willen des Schöpfers aus sieht, und je mehr man sie in ihrer Tiefe und damit zugleich Unvollständigkeit versteht: So sind Kants Werke riesenhafte Fragmente, und doch eine ganze Welt, voller Widersprüche, Ausgangspunkt heterogener Möglichkeiten, von unendlicher Zeugungskraft (wie alles Lebendige), von geringer Lehrkraft (die auswendiglernenden Kantianer sind armeFiguren, welche durch die auswendiglernenden Aristoteliker oder Hegelianer an Weite, Bildung, eben an Lernbarem, weit übertroffen werden).

Die rationale Form der Weltanschauung ist beim Dämonischen nie total, sondern, dem Wesen des Rationalen entsprechend, begrenzt und relativ. Entgegen allem bloß Rationalen, in Konsequenz Erstarrtem ist sie inhaltlich nie fertig und doch jederzeit irgendwie unbedingt. Der dämonische Mensch ist zwar auf nichts endgültig festzulegen — so sehr er das von sich selbst verlangt —, und er lebt doch so, als ob er in jedem Augenblick festgelegt sei. Entgegen dem chaotischen Leben haben die Stellungen, wenn sie sich wandeln, in ihrer Folge nichts Zufälliges und Gleichgültiges, sondern gehen auseinander hervor, wachsen, nicht im Kreise sich drehend, sondern spiralig sich bewegend, so daß nichts wiedergebracht wird, was unwiederbringlich vorüber ist. Da der Dämonische, sofern er im Medium des Rationalen sich bewegt, hier jederzeit Geformtes nach außen setzt (Wertungen, Imperative, Weltbilder), so erfährt er auch immer, daß das Rationale eine Eigengesetzlichkeit hat und erstrebt damit Konsequenz, nicht mit geringerem Pathos als der Rigorist. Das geht so fort, bis in einer Krisis die ganze Basis dieser Konsequenzen verschoben wird. Diese Krisis braucht kein plötzliches Ereignis, sondern

kann ein den Prozeß der rationalen Formung begleitender Vorgang sein. Denn es ist fast das Entscheidendste für die lebendigen Kräfte in allen Lehren: Mit dem Bewußtwerden und dem Ausgesprochenwerden einer weltanschaulichen Lehre ist die Kraft selbst eine andere geworden. Faktische Kraft und theoretisches Gehäuse sind insofern antithetisch, als sie sich eigentlich keinen Moment decken können. In demselben Moment, in dem die Deckung eintreten könnte, ist die Kraft darüber hinausgewachsen oder sie ist tot. Die rationale Form ist wie alle Form lebendig nur als werdende, tot als gewordene. Lebendig ist die Formung, tot ist die Form. Aber dieses Tote ist Gerüst und Basis für darauf gegründetes Leben. Das Leben schwebt nicht auf dem Leeren, sondern rankt sich an den Formen, die es ausscheidet, zugleich empor. Alle weltanschauliche Lehre wird so, wie sie die Möglichkeit eines Gehäuses und einer besonderen Gestalt der Unlebendigkeit bringt, zugleich Bedingung für neues Leben. Eine Steigerung des Lebensprozesses ist nur möglich durch diese immer neugewonnenen Stellungen des Selbstbewußtseins, der Selbstreflexion und ihrer Objektivationen in einer Lehre hindurch.

Formulierte Weltanschauungslehre gibt immer einen endlichen Ausdruck. Jeder Begriff, jeder formulierte allgemeine Imperativ ist wie alles für uns Gegenstand Gewordene, zwar bestimmt, aber auch begrenzt und endlich. Die Kräfte drücken sich in solchen rationalen Formulierungen aus, aber diese rationalen Gebilde sind nicht sie selbst, da sie bloß ihre Schöpfungen sind.

Zu solchen Lehren verhält sich der Lebendige als zu einem Medium der Kommunikation, als einem Mittel des Fragens und Bewegens, nicht als zu fertigen und festen Rezepten. Da die rationale Form verendlicht und bei Einstellung auf Unbedingtes auf rigoristische Konsequenz aus einem Prinzip drängt, kann der Lebendige sich wohl in ihr bewegen, sich aber nicht in ihr erschöpfen. Die rationale Form hat etwas Allgemeines, und in ihr stehen sich streitende Prinzipien gegenüber. Der konsequente Rigorist empfindet es als Aufgabe, zwischen diesen als Weltanschauungen zu wählen. Vereinigen lassen sie sich für den jeweiligen rationalen Horizont nicht, und der lebendige Akt soll eine Wahl zwischen den Weltanschauungslehren sein. Der Dämonische dagegen sieht eine solche Wahl zwischen Weltanschauungsprinzipien als etwas Gespenstisches an, das lebensfern ist, er lebt vielmehr in den einzelnen Impulsen der Situationen als einem Letzten, das im Medium unendlicher Reflexion zutage tritt als konkret und gar nicht generell. Er wählt konkret für dieses Leben, während der andere abstrakte Prinzipien wählt. Daß das Dämonische leicht vom Chaotischen zur Rechtfertigung genutzt wird

(das ist zudem sinnlos, da Rechtfertigungen immer rational sein müssen, also eine Übersetzung des lebendigen Aktes in rationale Form voraussetzen), und daß die aus Prinzipien gebauten Gehäuse meistens als brauchbares Rechtfertigungsmittel für ganz fremde Zwecke dienen, soll nicht näher ausgeführt werden.

Nun ist das Merkwürdige, daß in historisch besonders wirksamen Weltanschauungslehren das Leben selbst in seiner Antinomik gefaßt werden sollte. Das Leben, das doch mehr als Form ist und jede fixierte Form als eine endliche, als Gehäuse, wieder abschütteln muß, soll mit rationalen Mitteln, die das gewöhnlich einseitig Rationale überwinden möchten, doch in einer Lehre nicht nur betrachtet, sondern geleitet werden. Aber das Rationale verliert nie die ihm anhängenden Eigenschaften, und diese Lehren werden Gehäuse wie alle und können nie selbst Leben sein.

Es gibt solche rationale Weltanschauungen, die Sinn für das „Fließende" haben, die keine endgültige Formel für alle, kein Lebensrezept für jedermann und jede Zeit wollen, weil sie das Relative erkennen, weil sie den Werde- und Schaffensprozeß sehen, weil sie begreifen: Eines schickt sich nicht für alle. Und nun beginnen sie den Versuch, das Unendliche selbst in einer Weltanschauung zu formulieren. Sie haben die Tiefe, daß sie irgendwo das Unendliche und das Leben sehen, sie begehen, vom Standpunkt des Lebens gesehen, den Fehler, daraus doch wieder ein endliches Bekenntnis und Rezept zu machen.

Der faktischen höchsten Lebendigkeit stellt diese Weltanschauung eine Theorie gegenüber von dieser Lebendigkeit. Eine solche Theorie, die als bloß betrachtende und analysierende psychologische Theorie möglich ist, wird als lehrende Weltanschauung zu einer Position gedrängt, die sich in lauter Antinomien bewegt:

1. Sie bewegt sich zwischen den Gegensätzen: „Alles ist richtig" und „alles ist falsch", was im lebendigen Strom der seelischen und geistigen Entwicklung des Menschen, des Individuums und der Gattung auftaucht. Ein solche doppelte Auffassung aller möglichen Stellungen ist aber eine bloße Betrachtung, keine Weltanschauung als Kraft. Sie gibt keine Impulse, sondern bloß Wissen. Unmöglich kann der Mensch sie auf sich selbst ernstlich anwenden, wenn er die Verantwortung tatsächlichen Lebens und Handelns, sei es im Ausbauen des Gehäuses aus schon geschehenen Impulsen, sei es in der letzten Verantwortung der Krisis, hat. Der Versuch, in der überheblichen Meinung, man vermöge alle menschenmöglichen Positionen zu kennen und zu übersehen, die Totalität der Positionen als das Wahre des Geistes zu fassen und in einem System darzustellen,

das dann als Ganzes die Weltanschauung sei, die jedes Einzelne darin nicht zu sein vermöge, scheitert daran, daß das Unendliche hier endlich gemacht werden soll.

2. Auf die Frage: Was soll ich tun? gibt diese Weltanschauung eigentlich die Antwort: Leben sollst du und die Stadien durchleben zu neuen Krisen; mit einem Worte: Sie fordert, ein dämonischer Mensch zu sein. Das aber kann der Mensch nicht wollen, weil er dazu keinen Angriffspunkt für das Wollen hat. Was kann der Mensch wollen unter der Voraussetzung, daß er nicht bloß ins Leere wollen, sondern einen Angriffspunkt ergreifen soll? Er kann nur konkret an Zwecken und Sachen arbeiten, z. B. rationale Konsequenzen verfolgen, das Gehäuse ausbauen; er kann Kräfte in sich hemmen und ungehemmt wachsen lassen, er kann Bedingungen herbeiführen, die günstig oder ungünstig — nach seinen psychologischen und anderen Kenntnissen — sind. Er kann in dem Chaos der Triebkräfte auswählen, aber auch nur, indem er inhaltlich durch andere Triebkräfte bestimmt wird. Er kann nicht nur das Gehäuse, in dem er jeweils lebt, weiter ausbauen, sondern selbst eine herannahende Krise hemmen und sich herumdrücken (die Techniken des Trostes, des Sichabfindens, der Sophismen). Hier ist der Wille lebensvernichtend, dort war er lebensfördernd. Der Wille selbst ist ein bloßes formales Instrument, das von sich aus gar nicht schaffen, sondern nur wählen, hemmen und fördern kann, was ohne ihn da ist. Das Leben und der Lebensprozeß muß da sein, ohne ihn und vor ihm. Dieses zu wollen, ist sinnlos, weil unmöglich. Und was Leben ist, was gefördert, was gehemmt werden soll, dafür gibt es gar keine Kriterien, gar keine Rezepte, sofern man darin steht, sondern nur retrospektiv aus den Bewegungen, Ausdruckserscheinungen, Leistungen, Taten heraus. Vorwiegend kann der Wille zum Verharren im Endlichen, zur rationalen Konsequenz, zur mechanischen Arbeit dienen. Vorwiegend also sieht man an ihm das Todbefördernde; aber er ist zugleich eine der unvermeidlichsten Lebensbedingungen, da das Leben ein Gehäuse braucht, wie der Leib ein Knochengerüst, das Weichtier eine Schale. So kommt diese Weltanschauung zu den entgegengesetzten Forderungen: man solle leben, man solle nicht wollen — und man solle wollen. Ein Gegensatz, der psychologisch richtige Beobachtungen wiedergibt, aber inhaltlich gar keine Forderungen enthält, sondern ohne Impulse läßt, sofern er nicht die Wirkung hat, die Menschen, die sich ihm hingeben, chaotisch aufzulösen.

3. Diese Weltanschauung will Leben, aber sofern sie inhaltlich Forderungen aufstellt, gibt sie ein relativistisches Gehäuse mit einer absoluten Spitze, die faktisch fast immer die Erhaltung der

gegenwärtigen Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft und ihrer Bevorzugungen oder das volle Gegenteil, Utopie ist. Diese Weltanschauung redet von Leben, ist aber tatsächlich die Weltanschauung von Dauerzuständen bei traditionellem Ablauf des Lebens in altgewohnten, wiederholten Formen oder die Weltanschauung der irrealen Schwärmerei. An Stelle der Idee des Menschen überhaupt treten z. B. die Teilformen aller möglichen Menschen in Berufe, Klassen, Verdienstgrade usw. gespalten. Die Endlichkeit dieser Weltanschauung, die das Unendliche selbst festhalten will, zeigt sich in dem Auseinanderfallen des Lebens in lauter endliche Bruchstücke, die unlebendig versteinern.

Wird die Weltanschauung des Lebens in die Totalität einer fixierenden rationalen Form gebracht, so nennt man diese gern eine organische Weltanschauung. Solche organische Weltanschauungen existieren als Lebenslehren für das Individuum und als sogenannte organische Soziallehren.

Z. B. forderte die brahmanische Lehre, daß jeder Brahmane nacheinander die Lebensform des Schülers (des Vedenstudiums), des Familienvaters und Kriegers und schließlich des in der Einsamkeit sich mystischer Vertiefung ergebenden Waldbruders durchlaufe. Jedem Lebensalter war gleichsam eine ihm angemessene Lebensführung wesentlich, jede eine andere Weltanschauung repräsentierend. Was der Jugend lebendig ist, ist es nicht dem Alter und umgekehrt. Was mystische Vertiefung sei, kann erst erfahren werden, nachdem die Welt erlebt und durchlaufen ist. So wirkt diese Lehre allerdings in ihrem Relativismus organisch, aber ist doch letzthin ein ebenso festes Gehäuse wie eines, das man nicht organisch nennt.

Was eine solche Lebenslehre sei, die kein Stadium verabsolutiert, sondern ihre Forderungen dem Alter anpaßt und jedem Menschen alles zukommen läßt, wird deutlicher im Vergleich mit den absolutistischen Lehren christlicher Persönlichkeiten. Viele von diesen, die der Religion neue Bewegung gegeben haben, haben Krisen ihrer ganzen Lebensgesinnung durchgemacht. AUGUSTIN hat die Genüsse der Welt, die Fülle antiker Kultur leidenschaftlich durchgekostet, bis er zu dem großen christlichen Kirchenvater wurde. FRANZ VON ASSISI hat nach einer Jugend üppiger Lebensführung, ritterlicher Neigungen erst in den zwanziger Jahren bei einer Krankheit die Wendung zur asketischen Christlichkeit in der Nachfolge Jesu gewonnen. IGNATIUS VON LOYOLA machte ein leidenschaftliches, stürmisches Kriegerdasein durch, ohne viel an Religion zu denken, und sublimierte sich zu dem Streiter Christi erst auf dem Krankenbett als Verwundeter. Sie alle haben ihre Lebensgesinnung und Religio-

sität so ernst und entscheidend nehmen können, nachdem sie vorher alles das Andere erfahren und genossen haben. Sie selbst stellen eine Echtheit dar, die vielleicht unmöglich ist, wenn jene vorhergehenden Stadien in einem Leben fehlen. Und sie stellen unvermeidlich doch die Forderung an Andere, von vornherein ohne jene Vorbedingungen, die sie selbst überwunden haben, so zu sein und sein zu wollen, wie sie zuletzt es erreicht haben. Das unterscheidet auch die ganze Atmosphäre in Tolstois Religiosität von der Bauernreligiosität, die er für die wahre und allein wünschenswerte hält: daß Tolstoi selbst, nachdem er die ganze Welt in ihren Möglichkeiten ausgekostet hat, hier endigt und darin eine Ruhe findet, die der Bauer so nicht kennt. Nur scheinbar kann Tolstois Religiosität sich mit der Bauernreligiosität verwandt fühlen. Kein Bauer kann diese Religiosität haben und Tolstoi selbst als Bauer würde sie nicht haben. Er ist ihrer nur fähig am Ende eines solchen Lebens, welches geführt zu haben eben Voraussetzung für seine ganze Art religiösen Fühlens und Wünschens ist. Und nun will er jedermann dazu anleiten, von vornherein zu sein, wie er im Alter wurde.

Fragt man, welche Lebenslehren dem Leben denn näherkommen, die organischen oder die absolutistischen, ausschließenden, so kann man nur konstatieren: beide sind dem Leben, da sie Gehäuse sind, gleich fern. Aber die einseitig absolutistischen Lehren machen Bewegung und Gegensatz, die organischen haben etwas Konservatives, Harmonisierendes, zur Ruhe Bringendes, das sie in der Wirkung unlebendiger erscheinen läßt. Doch läßt sich das wohl nicht allgemein behaupten. Jedenfalls steht aber die organische Lehre dem Leben nicht näher und täuscht insofern den Betrachter. Das dämonische (d. h. organische, antinomisch-synthetische) Leben läßt sich auf keine Weise auf Rezepte bringen, die es zu erreichen erlauben. Es ist nicht Willensaufgabe, sondern eben Leben. Da aber alles Leben jeweils irgendwelche relativ feste Gehäuse als Struktur braucht, ist es gewiß denkbar, daß die verschiedenen Lebensreglementierungen verschieden günstige Vorbedingungen geben, innerhalb deren solch ein individuelles Leben auf eigene Verantwortung möglich ist. Jeder Kodex wird einem Typus besonders angemessen sein. Aber die organischen Lebenslehren werden — wie eindrucksvoll sie immer sein mögen — an sich nicht mehr zu einem solchen Leben bringen als andere Lebenslehren. Unberechenbar ist das Maß von Gebundenheit und Freiheit, das dem einzelnen Menschen not täte, das ihm Lebendigste zu erreichen. Nur daß beides nottut, können wir wissen.

Nach Platos Wort sieht man in den gesellschaftlichen Zuständen in großer Schrift die Natur des Menschen, die im einzelnen Indivi-

duum undeutlicher, verdeckter ist. Auch von der Gesellschaft kann man vergleichsweise sagen, daß sie ein Leben hat. In der Gesellschaft finden sich die menschlichen Möglichkeiten auf viele Individuen verteilt; nirgends ist ein wirklich kompletter Mensch, aber im Ganzen der mannigfaltigen Menschen sieht man ein Bild von der Idee des Menschen in diesem Makroanthropos der Gesellschaft. Und da die Zeiten und Zustände einen sehr verschiedenen Umfang an Reichtum dieses Makroanthropos haben, ist seine Idee erst in der Gesamtheit der menschlichen, gesellschaftlichen Entwicklung inkarniert, deren Ursprung und Ende uns undurchsichtig ist. Nun zeigt sich, daß diesem Leben der Gesellschaft gegenüber die eigentlich „organischen Soziallehren"[1]) solche sind, die die Entwicklung abgeschlossen, als Totalität sehen, solche, die eine große Einsargung und Konservierung des Bestehenden und Erreichten, aber eine größte Erschwerung weiterer Bewegung bedeuten. Was rational dem Leben am nächsten zu kommen, es am reichsten zu begreifen meint, ist vielleicht auch hier das Lebenfeindlichste. Lebendig ist der konkrete einzelne Impuls, das Ziel, das in ein Ganzes, das nur für die Idee existiert, sich einstellt. Tot ist das Wissen vom Ganzen, das alle Handlung aus diesem Ganzen rational bestimmen, d. h. das Ganze rationalisieren und damit mechanisieren und damit töten will. —

Die Philosophie HEGELS ist ein demonstratives Beispiel, um zu veranschaulichen, was entsteht, wenn das Denken die Gehäuseartigkeit und Endlichkeit aller Denkgegenstände und zugleich das Leben als unendlich begreift, aber trotzdem nun gerade das Leben selbst als Lehre fassen will. Solange diese denkende Erfassung bloße Betrachtung sein will und ist, ist sie keine Lehre, keine prophetische Philosophie, keine Weltanschauung, sondern nur Vorstufe und Material. HEGELS Philosophie als Betrachtung genommen ist uns unvergleichlich lehrreich und in dieser Darstellung wird ihm viel verdankt. HEGELS Philosophie als Weltanschauung soll uns hier Gegenstand zur Charakteristik werden.

HEGEL will nicht das feste und endliche Gehäuse, sondern das Leben. Das Leben aber ist ihm Denken. Das Denken des Verstandes ist nur eine Art. Denkend erreicht er und erreicht nach ihm der Mensch alles. So hat HEGEL die ganze Unbeirrtheit in dem Vertrauen auf das Denken, wie der Rationalist. Zugleich hat er den Sinn für alle Antinomien und Irrationalitäten; er entwickelt sie mit rücksichtsloser Schärfe. Aber dann löst er sie alle denkend, biegt zurück

[1]) Z. B. die Soziallehre des katholischen Mittelalters. Darüber TROELTSCH, Soziallehren der christlichen Kirche. — Die indische Dharmalehre. Darüber MAX WEBER, Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. II.

und gewinnt ein riesenhaftes, aber harmonisches und geschlossenes Gehäuse. Das Denken tritt an die Stelle des Lebens, indem es mehr sein will als das rationale Denken der typischen Gehäusebildung. HEGEL ist unempfindlich für die Verzweiflungen und die daraus entspringenden Krisen und Umschmelzungen und die Geburt neuer Impulse. Ihm wird daraus immer die Antinomie, die rational gefaßt und denkend gelöst wird.

Es seien von HEGELS Lehren einige kennzeichnende Punkte referiert und charakterisiert:

1. Das Leben ist Denken. Was Denken bei HEGEL ist.

Bei HEGEL ist zu unterscheiden: das Denken, das Nachdenken und das nachfolgende Denken:

Denken ist für HEGEL das, was den Menschen vom Tier unterscheidet. Es „ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird"[1]). Das Erkennen und begreifende Erkennen ist „eine eigentümliche Weise des Denkens". „Dieser Unterschied knüpft sich daran, daß der durchs Denken begründete, der menschliche Gehalt des Bewußtseins zunächst nicht in Form des Gedankens erscheint, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, — Formen, die von dem Denken als Form zu unterscheiden sind."[2]) — Im Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen — es sei Gefühl und Glauben oder Vorstellung — ist das Denken überhaupt nicht untätig gewesen.

Wie sehr HEGEL allen Gehalt des menschlichen Bewußtseins Denken nennt, ist z. B. an seiner Auffassung von den Gottesbeweisen zu demonstrieren. „Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes sind nur als Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist. Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist nur Denken..."[3])

Was allein als lebendiges Erlebnis eintreten kann, wozu niemand durch rationale Gründe gebracht werden kann, was als Vorgang in den Formen des Erlebens als Gefühl, Anschauung, Vorstellung steht, das ist für HEGEL „Denken". Wenn diese Vorgänge in der Form der Gottesbeweise beschrieben werden, so wollen diese Beschreibungen, wie man vom Denken erwarten könnte, nicht etwa denjenigen, der den Vorgang nicht erlebt, überzeugen, wollen nicht Gottlose zu Gott führen. Es sind, sagt HEGEL, „die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes dafür ausgegeben worden, daß oder als ob durch ihre Kenntnis und die Überzeugung von ihnen der Glaube und die Überzeugung vom Dasein Gottes wesentlich und allein bewirkt werden könne. Dergleichen Behauptung käme mit der überein, daß wir nicht eher essen könnten, als bis wir uns die Kenntnis der chemischen, botanischen oder zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben ... hätten"[4]).

---

[1]) Enzykl. § 2. [2]) Enzykl. § 2. [3]) Enzykl. § 50. [4]) Enzykl. § 2.



Nachdenken ist der „Übergang von der Sache zur Erkenntnis"[1]). In Religion, Sittlichkeit, Rechtlichem z. B. ist das Denken tätig, „die Tätigkeit und die Produktionen des Denkens sind darin gegenwärtig und enthalten. Allein es ist verschieden, solche vom Denken bestimmte und durchdrungene Gefühle und Vorstellungen — und Gedanken darüber zu haben. Die durchs Nachdenken erzeugten Gedanken über jene Weisen des Bewußtseins sind das, worunter Reflexion, Räsonnement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist."[2])

Philosophie ist schon zubereitete Erkenntnis, und das Auffassen der philosophischen Gedanken ist „nur ein Nachdenken in dem Sinne eines nachfolgenden Denkens"; „erst die Beurteilung erforderte ein Nachdenken in der gewöhnlichen Bedeutung"[3]). D. h. das Nachdenken ist selbst ein Gehalt, in dem ein Denken steckt, das von ihm selbst noch nicht bewußt gedacht, daher erst durch weiteres Nachdenken erzeugt werden muß. Wie es eine Form der Form gibt, gibt es auch ein erzeugendes Nachdenken davon, was selbst schon ein Nachdenken ist.

Indem nun bei HEGEL Denken, Nachdenken, Nachdenken dessen, was selbst schon Nachdenken war, immerfort in einem Strom zusammengenommen werden, der ganz nur Denken genannt wird, so besteht immer die Verführung, bei ihm Leben und Denken zu verwechseln. Hegelianer glauben daher mit bloßem Denken, das lebensfern und bloße Maschine, gleichgültig, ohne erlebte anschauliche Grundlage und ohne Erlebnisfolgen ist, schon das Wesentliche zu haben, auch dann wenn nur ein leerer Apparat läuft. HEGEL selbst war durchweg viel zu anschauend, um diese Gefahr zu laufen. Er konnte fortlaufend den Typus des denkenden Betrachtens repräsentieren, wenn er auch oft mehr zu beanspruchen schien.

Aus dem Zusammenfließenlassen all jenes Gehalts des Bewußtseins im Denken entspringt es, daß HEGEL, kreuzend mit jener von uns eben akzentuierten, von ihm nur nebenbei genannten Trennung, gewöhnlich eine andere Trennung macht: die von reflektierendem und vernünftigem Denken. Das reflektierende Denken ist das „Rationale" in unserem Sinne, das vernünftige Denken (auch das spekulative genannt) ist das rein rational unvollziehbare Nachdenken von Anschaulichkeiten, die wohl erfaßt, aber nicht erkannt werden können, der Ideen. Hier besteht der absolute Gegensatz HEGELS zu KANT, denn HEGEL kann durch spekulatives Denken „das Unendliche in Begriffe" fassen.[4])

Das Denken, das für HEGEL restlos im philosophischen Denken existiert, wird von ihm notwendig über alles verherrlicht:

„Der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen."[5]) Er ist ein Feind der Misologie[6]), ein Feind der „Bescheidenheit des Denkens"[7]).

Weil für HEGEL aller Gehalt des Bewußtseins Denken ist, kann er es für möglich halten, dieses Denken von all den Formen der Vor-

---

[1]) Enz. 2 Vorrede. [2]) Enzykl. § 2. [3]) Enzykl. 2 Vorrede. [4]) Enz. § 9. [5]) W. W. 13, 6. [6]) Enz. § 11. [7]) Enz. § 386.

stellung, Anschauung, des Gefühls zu befreien und zum reinen Denken zu kommen[1]).

2. Das Wahre ist das Ganze:

Da Hegel festhält, daß alles rationale Denken doch begrenzt, verendlicht, fixiert, ist ihm nichts Einzelnes wahr, kein Satz wahr. Das Wahre ist das Ganze, alles Einzelne ist bloßer Moment. Aufgabe des philosophischen Denkens ist es gerade, vom Endlichen zum Unendlichen zu erheben, indem alles als bloßes Moment in einem Ganzen begriffen wird. Dieses Ganze ist unendlich, aber ein geschlossener Kreis und die Bewegung des Denkens geht notwendig von Moment zu Moment, um im Durchlaufen des ganzen Kreises das unendliche Ganze der Wahrheit zu besitzen und zu sein. Dieser Charakter der Hegelschen Weltanschauung ist zunächst mit seinen eigenen Worten zu belegen:

Die spekulative Philosophie „behauptet wohl, — aber nicht so ein bestimmtes, oder sie spricht ihr Wahres nicht in der Form eines Satzes aus, sie hat keinen Grundsatz; oder weil ihm auch die Form eines Satzes gegeben werden kann, so ist der Idee dies nicht wesentlich, was dem Satze als solchem angehört..."[2])

Die Wahrheit ist darum in der Bewegung des Denkens, nicht im einzelnen Gedanken: „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist"[3]).

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen"[4]). „Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriff nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System derselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes"[5]). Die einzelnen Formen des Bewußtseins (Gestalten des Bewußtseins) sind „nur einzelne Momente" des Werdens des Geistes, Momente, die sich zwar losreißen und als eigene Gestalten erscheinen, in der Tat aber nur von ihm getragen Dasein und Wirklichkeit, aber ihre Wahrheit nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben. „Das Isolieren der Momente hat den Geist selbst zur Voraussetzung, oder es existiert nur in ihm, der die Existenz ist. Sie haben so isoliert den Schein, als ob sie als solche wären; aber wie sie nur Momente oder verschwindende Größen sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen; und dies Wesen eben ist diese Bewegung und Auflösung dieser Momente"[6]).

Das Ganze, das das Wahre ist, ist ein Kreis und ist als Kreis unendlich. Das Bild des Kreises kehrt oft wieder:

Das Tun der Individualität, die an und für sich selbst reell ist, „hat das Ansehen der Bewegung eines Kreises, welcher frei im Leeren sich bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt"[7]). „Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck sein muß,

---

[1]) Vgl. Enz. § 3 Excurs, § 19, § 66, § 63 Exkurs. [2]) W. W. 14, 576. [3]) Phän. (Lasson) S. 31. [4]) Phän. S. 14. [5]) Phän. S. 231. [6]) Phän. S. 285. [7]) Phän. S. 258.



erst aus der Tat kennen lernt, aber um zu tun, vorher den Zweck haben muß. Eben darum aber hat es unmittelbar anzufangen und, unter welchen Umständen es sei, ohne weiteres Bedenken um Anfang, Mittel und Ende zur Tätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und ansichseiende Natur ist alles in einem, Anfang, Mittel und Ende"[1]). — „Nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbar als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist"[2]). HEGEL spricht vom „Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält"[3]). — „Die Substanz, die der Geist ist, ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht"[4]). — „So wird ... der absolute Geist ... erkannt, als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seins entlassend, — zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel, und das durch diese umgekehrte Stellung, mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzipe Abhängiges verwandelt wird. Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte, und das Letzte auch das Erste wird."[5]) „Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis ... Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist ..."[6]) — „Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat ..."[7])

Die Bewegung ist, als Ganzes angesehen, zugleich Ruhe: Der absolute Begriff „ist das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig ..., das selbst alle Unterschiede ist sowie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein."[8]) Von dem bacchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, heißt es an derselben Stelle weiter: „und weil es jedes Glied, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe."[9])

Das Leben ist Bewegung, ist fließend. Das Denken selbst soll Leben sein, Geist sein, indem es alles in Fluß bringt. Dies hält HEGEL für möglich, indem er nicht bemerkt, was die Hegelianer sogleich unfreiwillig und grotesk zeigten, daß diese Bewegung ein ganz bestimmtes, fixiertes Karrusselfahren ist, so tot, wie alle bloße ratio. Das Leben soll als Ganzes objektiv werden, während es doch immer nur Gehäuse schaffen kann, in denen es weiter lebt, auflösend und neu ausscheidend. Die ablehnende Haltung gegen den Verstand verbindet sich bei HEGEL darum mit einer Schwärmerei für die Vernunft; z. B.: „Das Gehaltlose der logischen Formen liegt allein in der Art, sie zu betrachten und zu behandeln. Indem sie als feste Bestimmungen auseinander fallen, und nicht in organischer Einheit

---

[1]) Phän. S. 261. [2]) Phän. S. 13. [3]) Phän. S. 22. [4]) Phän. S. 516. [5]) W. W. 3, 64. [6]) Enz. § 15. [7]) Enz. § 17. [8]) Phän. S. 109. [9]) Phän. S. 31.

zusammengehalten werden, sind sie tote Formen, und haben den Geist in ihnen nicht wohnen, der ihre lebendige konkrete Einheit ist..." — Das Lebendige im Denken ist die Idee, die nach Hegel objektiv wird, aber psychologisch damit tot und nicht mehr Idee ist.

3. Das Unendliche ist nicht Aufgabe, sondern gegenwärtig da. Gegen das Sollen.

Das Gleichnis des Kreises zeigt zugleich, daß das Ganze, obgleich unendlich, doch nicht unendliche, nie erreichte Aufgabe, sondern da ist. Alles ist wißbar und von Hegel gewußt, das Absolute ist erkennbar und erkannt. Zu Kant steht diese Lehre in vollkommenem Gegensatz. Bei Kant ist in der unendlichen Aufgabe der Ideen immer die Distanz zum Absoluten. Hegel wirft Kant vor, daß er die Schlagbäume vor dem wesentlichen Wissen zufallen lasse und den Menschen damit von der Erkenntnis fernhalte, auf die allein es ankomme. Es ist umgekehrt: da Hegel alles in den Bereich des Wissens einfängt, schlägt er den Schlagbaum vor dem Unendlichen zu. Wo alles gewußt wird, gibt es keine Idee im Kantischen Sinne, gibt es kein lebendiges Nichtwissen, keine unendliche Bewegung. Es gibt nur die Kreisdrehung. Was man auch denkt, was man auch wissen und erkennen will, man wird in den Kreis aufgenommen, in dem unabänderlich nirgends standzuhalten ist, sondern die Bewegung in die Runde geht.

Daß der Geist, wo er auch erkennend einsetzt, Bewegung ist, das lehrt Hegel wie Kant; daß der Geist in dieser Bewegung sich im Kreise dreht, und das Unendliche und Ganze hat, diese Lehre trennt Hegel ablsolut von Kant. Beide Seiten sind deutlich z. B. in folgenden Sätzen ausgedrückt:

„Nur momentan kann der Geist in einer Endlichkeit zu bleiben scheinen; durch seine Idealität ist er über dieselbe erhaben, weiß er von der Schranke, daß sie keine feste ist. Daher geht er über dieselbe hinaus, befreit sich von ihr; und diese Befreiung ist nicht — wie der Verstand meint — eine niemals vollendete, eine ins Unendliche immer nur erstrebte, sondern der Geist entreißt sich diesem Progreß ins Unendliche, befreit sich absolut von der Schranke, von seinem Anderen, und kommt somit zum absoluten Fürsichsein, macht sich wahrhaft unendlich."[1]) Wenn der Geist überhaupt anfängt zu denken, so wird er nach Hegel aus innerer Notwendigkeit fortgetrieben bis zum Standpunkt des absoluten Wissens. Das absolute Wissen wird faktisch sein Besitz, in dem er sich bewegt, und alles, was es in Welt und Seele gibt, im Wesen, in dem Absoluten, worauf es ankommt, erfaßt.

Insbesondere sträubt sich Hegel gegen das Sollen als bloßes Postulat, das verwirklicht werden soll, nicht ist: „Wie der Empirismus erkennt auch die Philosophie nur das, was ist; sie weiß nicht solches, was nur sein soll und somit nicht da ist."[2]) Oder: „Aber die Faulheit des Gedankens, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem Sollen einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisierung des Endzwecks an dem Geschiedensein des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die Gegenwart hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den Sinn und die Anschauung schon die Wirklichkeit des Ideals."[3]) — In § 6 der Enzyklopädie läßt sich Hegel über seinen Satz aus: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" und

---

[1]) Enz. § 55. [2]) W. W. 7, II, 39. [3]) Enz. § 38.

sagt im Verlauf: „Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine große relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl recht haben ... wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat Unrecht sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein ..."[1])

4. Die vieldeutige Stellung zur Realität:

Diese eigentümliche Wertung des Sollens ist eine der Erscheinungsweisen für Hegels vieldeutige Stellung zur Realität. Indem er Sein, Dasein, Wirklichkeit als verschiedene Begriffe unterscheidet und das philosophische Weltbild von einem Stufenreich der Wirklichkeiten akzeptiert, kann das Wort Wirklichkeit je nachdem die handfeste Realität in unserem Sinne oder irgendein philosophisch Wesenhaftes, das, was in dieser handfesten Wirklichkeit allein „wahr" ist, bedeuten. Auf der einen Seite bemerken wir bei Hegel eine tiefe Versenkung in das anschaulich Wirkliche, dann aber, und das ist das für uns hier Charakteristische, ist er eigentümlich unempfindlich für die empirische Tatsächlichkeit, ja gleichgültig und verächtlich ihr gegenüber. Statt die realen Gegebenheiten sich zu verschaffen (was er in großem Maßstabe auch, aber nicht grundsätzlich tut), sie systematisch aufzusuchen, statt die reale Problematik zu erleben und zu studieren, wird ihm Befriedigung durch die bloße dialektische Beziehung der in der Auffassung vorkommenden Begriffe. Alles ist vernünftig deutbar. In der Wirklichkeit kann geschehen was will, diese Philosophie kann es rechtfertigen als das einzig Vernünftige. Hegel ist insofern extrem spiritualistisch.

Für Hegels Stellung zur Realität sind folgende Äußerungen charakteristisch:

„In der Tat ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei,

---

[1]) Vgl. dazu: „Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten, und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen ... Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen ... In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde ..." Enz. § 250.



ob solche Sachen sind oder nicht sind."[1]) — „Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige... In der Tat aber sind sie umgekehrt, als Formen des Begriffs, der lebendige Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist."[2]) — Für die Philosophie wird betont, „daß ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt ... gemachte Gehalt, — daß ihr Inhalt die Wirklichkeit ist ... so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig. Ja diese Übereinstimmung kann für einen wenigstens äußeren Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der seienden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen."[3]) — Wenn die Übereinstimmung fehlt, ist es aber einfach „Ohnmacht der Natur".

5. Zweideutigkeit: Betrachtung oder wertende Lehre:

Die letzte und erste Zweideutigkeit solcher Lehre ist das Ungetrenntsein von Betrachtung und wertender Stellungnahme. Diese Zweideutigkeit führt dazu, daß faktisch die Betrachtung das Beherrschende wird und die Wertung die zu aller Kontemplation passende ist: es ist alles schön und gut und soll so bleiben. Die Inaktivität des Kontemplativen (außer in der Aktivität des Denkens selbst) macht sich in allen Lehren fühlbar und erst recht in den Konsequenzen, wenn Menschen sich in dieser Lehre, die Leben und Lehre gleichsetzt, als einem Gehäuse einrichten. So kommt es, daß man von dem System auf der einen Seite fasziniert wird, weil so tief das Leben begriffen scheint (ganz abgesehen von der Denkintensität der universalen Betrachtung), auf der anderen Seite sich wie in einem Einsargungsapparat fühlt, der alles Leben raubt. Bei der Identifizierung von Denken und Leben — wobei trotz des weiten Begriffs vom Denken faktisch doch Denken eben rationale Einstellung bleibt — wird in der verantwortungslosen Betrachtung, die bloß Leben des Denkens ist, das Leben selbst vermeintlich gesehen. Derjenige, der als Nachfolger nicht einmal mehr dieses Leben des Denkens, sondern bloß reproduzierendes, nachfolgendes Denken besitzt, ist daher eine tote Maschinerie, gespenstisch im Reichtum der Gedanken.

In der bloßen Betrachtung ist der Mensch als Persönlichkeit verantwortungslos. Er bedarf keiner Entscheidungen, keiner letzten Entschlüsse, keiner Verzweiflungen und keiner Krisen. Er hat nur die Aufgabe, statt selbst zu leben, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben"[4]), statt lebendig gewachsene Impulse zu erfahren, rationale Auflösungen der Antinomie mit dem Intellekt herzustellen, der statt der Sache selbst bloß die dialektischen Beziehungen begrifflicher Formen zu sehen befriedigt ist.

Daher ist das faktische Resultat ein Ansehen der Welt, als ob es in ihr bloß auf Erkenntnis der Betrachtenden abgesehen wäre, und das faktische Resultat im Verhalten: ein Sichabfinden in rechtfertigender Deutung mit

[1]) Enz. § 88. [2]) Enz. § 162. [3]) Enz. § 6. [4]) Phän. S. 36.

dem, was durch Andere Wirklichkeit geworden ist: kontemplativer, verantwortungsloser Quietismus. Die Lehre wird ein Gehäuse, in dem alle Tradition Unterkunft findet, alle Realität sich gerechtfertigt und geborgen fühlt. Die HEGELsche Philosophie wäre geeignet, wie die des THOMAS VON AQUINO, zur Einsargung des menschlichen Geistes und zu seiner chinesischen Erstarrung in einem Reichtum toter Formen zu dienen. Sie hätte es vielleicht getan, wenn nicht der deutsche Geist in seiner wenn auch brutalen und HEGEL gegenüber geistlosen Aktivität im Augenblick, wo diese Tendenz einsetzte, das ganze Gebilde wie ein Kartenhaus zusammenfallen ließ. Für solche Bedürfnisse war längst durch die katholische Kirche gesorgt. Das Leben bedurfte anderer Kräfte und hat nun ungerecht und mißverstehend mit dem Gebäude den ganzen Inhalt abgetan und zu seinem Schaden zunächst verloren.

Gegenschläge gegen die HEGELsche Philosophie waren: 1. die Naturwissenschaften: wegen HEGELS Blöße in seiner Lehre von der „Ohnmacht der Natur"; 2. der politische Liberalismus: wegen der restaurativen, traditionalistischen, konservativen Konsequenzen der HEGELschen Lehre; 3. der SCHOPENHAUERsche Pessimismus als Korrelat zu dem zunächst sich verlierenden Hasten und mechanisierenden Treiben der Zeit.

Alle drei schlugen in ihrer Kritik HEGELS vollkommen vorbei, weil sie ihn nicht verstanden, ihn gar nicht kannten. Sie hielten sich an allerdings wesentliche Konsequenzen. Ihre Kritik half für den Augenblick gegen den Einsargungsprozeß des Hegelianismus, aber sie wurde machtlos bei einem Neuaufleben, weil das Verständnis HEGELS jedermann später lehren mußte, daß diese Kritik das Zentrum gar nicht erreichte, sich gar nicht auf demselben Niveau bewegte.

Der wahre, verstehende und treffende Gegenschlag gegen HEGEL war KIERKEGAARD: In der Betonung der Verantwortlichkeit, der zeitlosen Bedeutung des zeitlichen Entschlusses, des subjektiven Denkens (statt unpersönlicher Kontemplation), in der Neuauffrischung des Entweder — Oder, in dem Erfassen der Paradoxien, der nicht durch Denken lösbaren Antinomien, in dem Verzicht auf jedes System als endgültige Lebenslehre, in dem Appell an das persönliche, verantwortungsvolle Leben in der Welt und der Religion ist KIERKEGAARD der ewige Gegenpol zu HEGEL: Das Entweder — Oder gegen das Sowohl — als auch; die Verzweiflung gegen das harmonisierende Versöhnungsdenken; die Religiosität gegen die philosophische Spekulation.[1])

Für alle Betrachtung ist Gegenstand nur das, was bisher da ist. Alle Betrachtung neigt dazu, dieses für das Ganze zu nehmen. Sie empfindet sich als Abschluß. Sie wird unwillkürlich historisch. Die aktive Einstellung und die enthusiastische glaubt an neue Gebilde. Der Betrachter weist auf die bekannten Eigenschaften des Menschen hin, der Schaffende sieht neu prägbare Menschengestalten: das Wesen des Menschen kann sich für ihn ändern. Für den Betrachter ist die Welt fertig, für den Schaffenden ist sie erst zu verwirklichen. Alle prophetische Philosophie gibt entweder Impulse für dieses Schaffen oder das Gehäuse für die Bergung des bis dahin Erreichten. Insofern HEGELS Betrachtung in diesem Sinn Philosophie, d. h.

---

[1]) Der andere Gegenschlag gegen HEGEL, der aus dem Verstehen HEGELS als positive Kraft wuchs, war MARX, über den hier nicht zu reden ist.

Weltanschauung, sein will, ist sie diese gewaltige Einsargung. Daher Hegel auch meinen konnte, daß mit ihm der Geist zu sich selber gekommen, die Geschichte des Geistes abgeschlossen sei. Durch die als Betrachtung durchaus legitime Art, alles zu sehen und zu begreifen, verführt er den Menschen, auf dem Wege der Betrachtung schon Fülle des Lebens zu fühlen und damit sich zufrieden zu geben, statt selbst zu leben und zu schaffen.

Die Philosophie Hegels ist das Äußerste, was die rationale Weltbetrachtung erreichen kann, aber sie will mehr sein, als sie ist, wenn sie selbst Weltanschauung als Kraft, als Halt, als Positives bedeuten mag. Dadurch gibt sie sich einen Schwung, der illegitim ist oder jedenfalls nicht zu ihr als Erkenntnis gehört und, davon abstrahierend, als eigener Typus des Geistes genommen werden darf. Unsere ganze Betrachtung ist der Absicht nach nichts anderes als das, was Hegel tut, solange er erkennend bleibt. Solche Betrachtung ist eine psychologische des Menschen und seiner Möglichkeiten. Wir sträuben uns dagegen, selbst irgendwelche weltanschauliche Konsequenzen zu ziehen, weil wir uns bewußt sind, nur zu betrachten. Wenn unsere instinktiven Wertungen immer reagieren und vielleicht ganz von selbst die Konsequenz ziehen, das „Leben", den dämonischen Typus überall als den Gipfel zu bejahen, so müssen wir uns klar sein, daß dieses Wertverhalten noch keine Weltanschauung, nur ein leeres Intendieren ist. Weltanschauung haben wir noch nicht, wenn wir alle die Gestalten des Geistes betrachten und verstehen können — worum wir uns hier bemühen —, haben wir noch nicht, wenn wir auf Typen, die wir „Leben" nennen, unsere bejahende Intention richten, sondern wenn wir faktisch in einem Typus existieren, oder — sofern ein Seltener auserwählt ist, lebend im dämonischen Sinne sein zu sollen —, wenn dies Leben Gestalten, Gebilde schafft im Handeln, in der Lebensführung, im Kunstwerk oder schließlich in der prophetischen Philosophie. Insofern steht Hegel auf anderem Niveau als dem bloßer Betrachtung, weil er eine Philosophie als Weltanschauung wollte und schuf. Als solcher aber muß er sich gefallen lassen, auch selbst der Betrachtung unterzogen und in seinem Typus charakterisiert zu werden. Einen Geistestypus schaffen ist immer Ausdruck des letzten Lebendigen, darin sich bergen ist etwas ganz anderes. Dadurch ist Hegel abgrundtief geschieden von allen Hegelianern, und Hegel selbst als Schaffender von Hegel als einem Hegelianer. Wenn wir von dem Geistestypus sprechen, meinen wir den, der im Gehäuse existiert, meinen wir die Hegelianer oder Hegel als Hegelianer, meinen wir das objektive Gebilde nach seinen Prägungseigenschaften. Nur das ist spezifisch. Jene letzte Lebendigkeit ist unvergänglich. Sie war in Hegels Kopf vorhanden, aber kaum bei einem Hegelianer.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit für uns, daß wir uns als Betrachtende, als Psychologen der Weltanschauungen, nicht etwa für weltanschaulich schaffend und prägend halten. Grade weil wir einsehen, was das Leben sei, können wir ihm nur Freiheit und Geist wünschen. Wir selbst sind nur Leben des Rationalen, in dieser Sphäre der Einsicht, des Diskutierbaren. Wir drücken der Absicht nach nicht eine Subjektivität aus, wie der Künstler und der prophetische Philosoph, sondern bewegen uns im Elemente bloßer Objektivität. Diese kann dem Leben Mittel werden. Das Wissen von den Zusammenhängen — noch allzu gering, aber doch immerhin mehr als nichts — kann uns, wie alles Wissen, in unserem Verhalten bestimmen,

nicht etwa was die Ziele angeht, sondern was die Voraussicht, die Erwartung betrifft, wenn wir erwägen, was wir angesichts realer Möglichkeiten tun sollen, wie wir uns selbst behandeln und gestalten wollen. Allerdings sind psychologische Einsichten niemals von der absoluten Verbindlichkeit wie etwa naturmechanische, am allerwenigsten die verstehenden Einsichten, die immer noch die Frage nach der Häufigkeit und der Rolle des Verstandenen offen lassen; sie sind es um so weniger, weil die Seele selbst prägbar, veränderbar ist. Alles große weltanschauliche Neuschaffen wird grade umprägen, statt sich von den Einsichten der bisherigen Psychologie binden zu lassen, dieser vielmehr neuen Stoff geben, neue Möglichkeiten und Wirklichkeiten schaffen und zeigen. Darum ist auch etwa der Gedanke, dem Leben Mittel geben zu wollen, auch soweit es gerechtfertigt ist, nicht der den Psychologen bewegende. Unmittelbar für ihn treibend ist nur die Kraft, die in dem Satze sich ausdrückt: die Welt will erkannt werden.

Was in großartigen Lebenslehren, wie den mittelalterlichen und der Hegelschen, klar und einheitlich ist, das tritt auch in undifferenzierten Gestalten auf. Von ihnen seien zwei häufigere Typen charakterisiert:

a) Der Opportunist: Es werden Gehäuse anerkannt, es gibt Richtiges und Falsches; aber alles ist erweicht, unbestimmt und nachgiebig. Dem entschiedenen Auftreten und Formulieren entspricht nicht eine dazu gehörige Nachhaltigkeit. Zur Rechtfertigung werden dann Lebenslehren herangezogen. Historistisch werden Betrachtung und Wollen, Wertungsgefühle und Handeln verwechselt; psychologistisch fließen dämonisches Überwinden und bloße Inkonsequenz ineinander. Es herrscht in der Stellungnahme viel Affekt und wenig Tat, viel Gefühl und wenig Existenz. Über Bedenken und Erwägungen, die letzthin alles beim Alten lassen möchten, wird der Anschluß in der Existenz versäumt. Jede Handlung kommt zu spät, das Leben wird eine Serie verpaßter Gelegenheiten. Ohne Prinzipien und ohne Ideen besteht ein abstrakter Idealismus z. B. für Staat, Freiheit (aber in Grenzen), für einen akzentuierten Patriotismus. Dabei ist aber zugleich die Gesinnung für Ruhe, für traditionelle Ordnungen, für ein Spießbürgerdasein mit großer Geste. Das Gewohnte und Überkommene soll gelten und das Zukünftige wird bejaht, soweit es zweckmäßig, opportun für das Alte ist. Oder wenn etwas immer Abgelehntes verwirklicht ist, so wird es in typischer Inkonsequenz und Treulosigkeit nun nachträglich bejaht und als notwendig bezeichnet. Es gibt keine klaren Maßstäbe, es sei denn etwa in der Politik die Gesinnung, der jeweiligen Regierung, der jeweiligen tatsächlichen Macht zu folgen und zu vertrauen. Es gibt kaum entschiedene Entweder — Oder, sondern Ausgleichung, Konzilianz, die mit antinomischer Synthese des Lebens verwechselt werden. In den Reden gelten alle möglichen großen Prinzipien, aber ohne Verlaß: Ehre, Religion, Staat. Irgendwo pflegt alles zu versagen. Aber Grenzsituation und Unendlichkeit wird nicht krisenhaft erfahren. Neben gutem Willen und Hingabe gibt es viel versteckte Angst und elementaren bloßen Lebenswillen, die sich im unklaren Medium des Geredes verschleiern.

b) Der „anständige" Substanzarme. In Verständigkeit und Besonnenheit wird ein geordnetes Leben geführt. Unfähig zum Enthusiasmus ist der Mensch letzthin durch innere und äußere Hemmungen unwesentlicher

Art gebunden. Er ist nie frei, nie unbedingt, restlos, vorbehaltlos, — es sei denn, wenn ihm primitive vitale Instinkte verletzt werden (z. B. bezüglich Geld, bürgerlicher Stellung, Familie, Ansehen). Ohne Idee neigt er zum Abwägenden und Skeptischen. Er ist weitgehend offen für geistige Kräfte, zumal für ästhetische und wissenschaftliche, und versagt doch unsicher in entscheidenden Augenblicken. Sofern nicht alles Vitale und Bürgerliche auf das Allerbeste geordnet ist, lebt er in Angst und haßt alles, was ihm da in den Weg tritt. In Handlungen, Reden, wissenschaftlichen Arbeiten usw. ist er übervorsichtig, vorwiegend aus Schwäche, Unsicherheit und Sorge, zum Teil aus alles bedenkendem Pflichtgefühl, aus dem Bedürfnis nach Genauigkeit und Zuverlässigkeit. Diese Zuverlässigkeit ist im Einzelnen, rational Greifbaren ebenso übersteigert, wie sie im ideenhaftEntscheidenden versagt. Nirgends gibt es ein wirklich kraftvolles Auftreten und Sicheinsetzen, aber Hilfsbereitschaft, wo eigene Opfer von großem Belang nicht erfordert sind. Es besteht ein stark entwickelter ethischer Überbau, auffallend starke Betonung der „Wahrheit", Genauigkeit und „Zuverlässigkeit", mit einem Wort, ein großes Sicherungssystem. Dazu gehört auch die große Rolle von „Takt", „Konvention", dessen, was sich gehört, „Diskretion", des Gegensatzes von vornehm und ordinär; im Unterschied zur Gesinnung des lebendigen, rein menschlich freien Ideenhaften, der all dem eine subordinierte Geltung läßt, es aber fortwährend verletzt zugunsten erlebbarer, wenn auch nicht sogleich rational greifbarer Inhalte. Bei aller Genauigkeit gibt es nirgends Schwung, bleibt alles farblos und charakterunbestimmt. Bei allem Reichtum der Rezeptivität dem Geist gegenüber, bei aller Entwicklung ethischer Kräfte in der Form der „Anständigkeit" lebt der Mensch nicht aus eigenen Kräften.

Die beiden geschilderten Typen haben keine bewußte philosophische Weltanschauung, sondern sie benutzen nur mit Vorliebe Wendungen, die ihrem Sinn nach jener Lebenslehre angehören, die Betrachtung und Leben schließlich verwechselt und die überzeugt ist, auch noch das Lebendige durchsichtig formulieren und kommunikabel machen zu können. Das Lebendige selbst aber existiert anders.

Weltanschauliche Kräfte sind nur dadurch, daß sie als Lehre rationale Formen gewinnen, fähig, in Kommunikation zwischen den Individuen zu treten. Auch das Individuum wird sich, nur soweit ihre Formung gelingt, selbst klar, tritt so gleichsam mit sich selbst in Kommunikation, wird selbst — bewußt. Darum drängt der Lebendige zugleich zur Klarheit und zur Kommunikation, was letzthin dasselbe ist. Er will zunächst Lehren aus Prinzipien mit Konsequenzen, aber erfährt dabei, daß sie, wenn auch im Werden der Ausdruck des Lebens, so als fixierte, prägende schließlich einseitig, tötend und mechanisierend wirken. Sie sind nur eine Bewegung, ein Akt des Geistes, dessen Kräfte sie übergreifen. Das führt den Lebendigen zunächst zum Versuch der Lehre in einer rationalen Totalität, die die Einseitigkeiten aufhebt, die Widersprüche aufnimmt, das Leben selbst abbildet, indem sie es lehrt. Weil aber gerade in solcher Totalität das Leben wieder die konservierende Gehäuseartigkeit erfährt, die

vielleicht dem Betrachter lebensnäher als die einseitigen Prinzipien erscheinen mag, in der Wirkung aber vielleicht sogar noch unlebendiger ist, macht das Leben einen letzten Schritt im Verhalten zur rationalen Form: es drängt, im Konkreten zu existieren als ob es prinzipiellen, konsequenten Gehäusen folge; es drängt zur Bewegung in unendlicher Dialektik, welche durch die rationalen Totalitäten als einen Bildungsstoff vermittelt wird; aber über beides hinaus erfährt es, daß ein Mehr dahinter steckt, daß das Dialektische nur Medium, nicht fordernde Lehre ist. Dabei erlebt es, daß zwar in direkter Mitteilung nur dieses Rationale der Prinzipien und des Dialektischen vorhanden ist, daß aber hinter beiden die immerfort inkommunikable Idee steckt, die indirekt mitgeteilt wird (wie KIERKEGAARD es ausdrückt). Nun begreift das Leben, daß indirekte Mitteilung da ist: sie kann zwar, wie das Leben selbst, nicht gewollt werden, gewollt werden kann nur die unendliche Entfaltung des direkt mitteilbaren Rationalen. Solchen Willen zum Rationalen bewahrt diese Stellung des Geistes, steigert ihn vielleicht noch ganz anders ins Grenzenlose, kennt, solange sie echt ist, keine Einschränkung des Rationalen. Aber sie schützt das Leben vor den Sackgassen der generell verabsolutierten Prinzipien und organischen Lebenslehren.

Diesen Stellungen entsprechend lassen sich unter den prophetischen Lehrern, d. h. denen, die lehrend auf Menschen eine Wirkung übten, drei typische Gestalten unterscheiden:

1. Die Lehrer bestimmter Prinzipien mit allen Konsequenzen, die mit dem Pathos gefundener Wahrheit Regeln der Lebensführung und des Handelns aus rationalen Grundsätzen bestimmt und undialektisch entwickeln, alles andere als falsch verwerfend. Es sind großartige, geradlinige, stileinheitliche Gestalten, wie z. B. ARISTIPP, ANTISTHENES, die Epikureer und Stoiker.

2. Die Lehrer der Totalität des Lebens, die allem seinen Ort geben, nirgends einseitig bleiben, alle Gegensätze als an ihrer Stelle berechtigt erfassen, nichts über das Knie brechen. Sie sind umfassend, Gehäuse der rationalen Bildung, aber in ihrem Reichtum, in ihrer rationalen Vollendung doch im Letzten, was ihre echte, lebendige Existenz angeht, dunkel, verschwommen, charakterlos. Es sind die großen Systembildner vom Stile des ARISTOTELES, THOMAS VON AQUINO, HEGEL.

3. Die Propheten indirekter Mitteilung, d. h. solche Lehrer, die es ablehnen, Propheten zu sein, die nur reizen, aufmerksam machen, in Unruhe versetzen, die nur die Sachen problematisch machen, aber keine Vorschriften geben, nicht lehren, wie zu leben ist; die also dem Scheine nach einreißen, in Verzweiflung bringen,

Schwierigkeiten machen, und doch nichts „Positives" geben. Sie haben den stärksten Drang zur Kommunikation, jedoch immer in Gegenseitigkeit. Die Prinzipienlehrer wollen Gefolgschaft und Gehorsam gegenüber der eingesehenen und formuliert vorhandenen Wahrheit. Die Totalitätslehrer wenden sich gar nicht an den Einzelnen, sondern geben wie selbstverständlich das Gehäuse für alle. Die Philosophen indirekter Mitteilung drängen sich innerlich als Einzelne zum einzelnen Menschen, appellieren an das Leben, das im Anderen ist, dem sie durch Reize und durch Entwicklung des Mediums unendlicher Reflexion zum Wachstum helfen, das sie aber nicht als imperative Lehre selbst geben wollen. Sie stoßen zurück, wenn man anbetend in Gefolgschaft treten will, sie lieben die Freiheit im Anderen. Sie sind der Idee nach nie — wenn auch noch so sehr faktisch — überlegen, sondern leben selbst in der Kommunikation indirekter Mitteilung so gut vom Schüler, wie sie ihm helfen, ohne etwas Direktes, das das Wesentliche wäre, zu geben. SOKRATES, KANT, KIERKEGAARD sind für diesen Typus repräsentativ.

Die indirekte Mitteilung gehört als das hinter allem Rationalen Stehende zum Leben des Geistes, solange er in lebendiger Bewegung bleibt. Dadurch gewinnt alles Rationale eine Färbung, die es in den beiden anderen Fällen nicht hat. Diese indirekte Mitteilung ist noch etwas bestimmter zu charakterisieren[1]:

SOKRATES[2]) nannte seine Methode, mit den Jünglingen umzugehen, eine mäeutische, d. h. eine Hebammenkunst. Das Wachsen des Lebens ist bei dem Jüngling, SOKRATES tut nichts hinzu, er hilft bloß. SOKRATES kann „nichts von Weisheit gebären"; „und was mir bereits viele vorgeworfen, daß ich andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgend etwas antwortete, weil ich nämlich nichts Kluges wüßte zu antworten, darin haben sie recht. Die Ursache davon aber ist diese, Geburtshilfe leisten nötiget mich der Gott, erzeugen aber hat er mir gewehrt ... Die aber mit mir umgehen, zeigen sich zuerst zwar zum Teil gar sehr ungelehrig; hernach aber bei fortgesetztem Umgange alle denen es der Gott vergönnt wunderbar schnell fortschreitend, wie es ihnen selbst und anderen scheint; und dieses offenbar ohne jemals irgend etwas von mir gelernt zu haben, sondern nur selbst aus sich selbst entdecken sie viel Schönes und halten es fest." Die sokratische Methode ist als eine pädagogische zu deuten, worauf besonders zu weisen scheint, daß SOKRATES die rechten von den mißgestalteten Geburten zu unterscheiden vermag, und die Jüng-

[1]) Der entscheidende Versteher der indirekten Mitteilung ist KIERKEGAARD. SOKRATES ist immerhin so zu deuten.

[2]) Vgl. PLATO, Theätet 150.

linge ohne ihn alsbald Mißgeburten zutage fördern. Doch steckt in der Gestalt dieses Mannes, in seiner faktischen Wirkung — unter der die heterogensten geistigen Richtungen gediehen sind — das Tiefere: daß er überhaupt keine fixierte Lehre vorträgt, sondern mit der Formel, er wisse, daß er nichts wisse, zulgeich die größte Unruhe im Anderen erregte und eine bis dahin unerfahrene Problematik zugleich und geistige Verantwortung mit erschütterndem Ernst auf ihn legte.

Indirekte Mitteilung heißt nicht, daß etwas willentlich verschwiegen werde, daß der Mensch eine Maske vornehme und zunächst verschweige, was er schon weiß. Das wäre Betrug oder pädagogische Technik eines Überlegenen. Indirekte Mitteilung heißt, daß bei stärkstem Klarheitsdrange und allem Suchen nach Formen und Formeln kein Ausdruck zureichend ist und der Mensch sich dessen bewußt wird, heißt die Einstellung, daß alles Kommunizierte, das direkt da, sagbar ist, letzthin das Unwesentliche, aber zugleich indirekt Träger des Wesentlichen ist. Keine Lehre ist Leben und keine Mitteilung einer Lehre eine Übertragung von Leben. Die indirekte Mitteilung, d. h. also die Erfahrung des Direkten als eines Mediums, in dem noch ein Anderes wirkt, ist etwas, als ob hier das Leben selbst kommuniziere. Sokrates sagt zwar, er zeuge nicht, sondern helfe nur. Kierkegaard nennt die indirekte Mitteilung jedoch geradezu „Existenzmitteilung".

Alle Lehre, alles Rationale ist etwas Allgemeines. Darum kann hier nie das Wesentliche, das Absolute sein, da die Substanz des Geistes, die Existenz immer zugleich absolut individuell ist. Darum ist der Geist im Individuum zwar in fortwährender Arbeit zur Klarheit und zur Kommunikation hin, aber zugleich immer irgendwie isoliert, irgendwie einsam. Es gibt für ihn nicht die Möglichkeit, daß ihm im Wesentlichen von Anderen geraten werde, daß er nach einem objektiven, allgemeinen Prinzip existieren könne. Aber die indirekte Mitteilung ist ein Faden, der von Mensch zu Mensch das Wesentliche zu verbinden vermag, ohne es durchleuchten zu können. Der Mensch mit sich selbst kommt nicht weiter in der Kommunikation als mit dem Anderen. In indirekter Mitteilung wirkt er in seiner Existenz auf sich selbst so gut wie auf Andere und erfährt rückwärts diese Wirkung. Darum der größte Klarheitsdrang zugleich Kommunikationsdrang ist und doch alle Klarheit umfaßt ist von dem Dunklen, das indirekt da ist und bewegt.

Der Dämonische erfährt es am intensivsten, daß er sich selbst und Andere nicht versteht, und Andere ihn letzthin nicht verstehen; und er erfährt das Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen

als den vehementesten Trieb. Sowie das Dämonische erlahmt, kriecht der Mensch in ein Gehäuse, welcher Art auch immer, und fühlt sich befriedigt im Verständnis. Er wird Führer und Meister, hat Jünger und Nachfolger, statt den unendlichen Prozeß des geistigen Kommunizierens, des Wachsens und Klärens fortzusetzen. Der Dämonische sträubt sich gegen solches Meister- und Aposteltum, in dem der Geist zu Formen erstarrt, nicht bewegter Geist ist, wo selbst die Bewegung feste Formen gewinnt. Er stößt den Menschen, der sich unterordnend hingeben will, zurück, statt ihn an sich zu ziehen. Er stellt jede Form in Frage, statt einer Schar von Anbetern die Schlagworte zu geben. Formeln werden immerfort gebildet, aber auch alsbald wieder verleugnet.

Die bewußte Kommunikation für Viele, die gewollt werden kann, wird in der Gesinnung der indirekten Mitteilung die unendliche Entwicklung der Dialektik, der Reflexion, des Rationalen sein. Dies kann gewollt und kann gelehrt werden. Es ist die Bildung des Geistes. Möglichst viel verstehen, um zu verstehen, was nicht verständlich ist, formuliert sokratisch Kierkegaard die Aufgabe. Der Lebendige verleugnet nicht die Form, sondern erstrebt sie grenzenlos, er sträubt sich nur gegen die Fixierung in Prinzip oder Totalität, in „Meister", „Prophet" oder „Apostel", in „Verband", „Schule", „Kreis". Er bekennt sich nie endgültig zu einem Menschen, sondern respektiert die Kräfte, wo er sie sieht. Ihm geben etwa Persönlichkeiten wie Sokrates, Kant, Kierkegaard, Nietzsche die stärksten Impulse, Köpfe wie Hegel die reichste Bildung. Niemanden kann er vergöttern, in dem allgemeinen Sinne, daß er es natürlich findet, daß auch Andere es tun und sich eine menschliche Gemeinschaft dadurch bildet. Die Liebe ist ihm konkret, blutwarm, absolut individuell, nicht Quelle von Verbänden.

Das Individuum und das Allgemeine.

Die Grundsituation des Menschen ist, daß er als einzelnes, endliches Wesen existiert, daß er aber zugleich eines Allgemeinen, einer Ganzheit sich bewußt ist. Er ist an seine endliche Daseinsform gebunden, macht aber nicht nur selbst strebend den Anspruch auf Totalität, sondern er erfährt auch die Forderungen, nicht ein bloß Einzelner, sondern gehorsam einem Allgemeinen, Glied eines Ganzen zu sein. Es ist nicht denkbar und nicht vorstellbar, wie beides zugleich möglich sein sollte; endliches Einzelwesen ist nicht zugleich unendliche Totalität. Zwischen diesen Gegensätzen bewegt sich unruhig, nie fertig das Leben. Ruhe kann es nur gewinnen, wenn es

in einem Endlichen sich festsetzt, im Endlichen einer individuellen, empirischen, zeitlich-historischen Existenz oder im Endlichen eines zum Gehäuse fester Formen gewordenen Allgemeinen. In beiden Fällen hört das Problem und diese Lebendigkeit auf; das Leben kann nur als Prozeß in dieser Antinomie bestehen. Dieser Prozeß selbst ist uns in seiner Unendlichkeit nicht faßbar. Es ist nur gleichsam das Bett dieses Stromes zu beschreiben, indem Orte bezeichnet werden, zwischen denen er fließt; Herkunft und Ziel aber bleiben der bloßen Betrachtung dunkel.

Der Mensch ist notwendig, sofern er existiert, immer Fragment. Die Totalität der Seele wird gleichsam eingeklemmt in einen begrenzten Zeitverlauf, begrenzte räumliche, historische, geistige Situationen. Er ist jedoch nicht endgültig dieses bestimmte Fragment, das Fragmentarische ist nicht gegeben, so daß er sich nur resigniert damit abfinden könnte, sondern er ist im Prozeß, in jener Unruhe, als ob das Ganze und Allgemeine wirklich von ihm erreicht würde. Zum Schein nur kann er aus seiner Situation herausspringen, indem er betrachtend das Ganze sieht und es damit zu sein glaubt: das bleibt bloße Betrachtung, in der er sein konkretes Dasein, seine zeitlich-räumliche, historische, schicksalsmäßige Bedingtheit vergißt, in der er aufhört zu existieren, um nachher schmerzlich das konkrete Dasein zu empfinden, das er dann leicht als kleinlich, störend, unmoralisch usw. schilt. Als konkrete Existenz kann der Mensch sein Dasein nicht verlassen, sondern nur in ihm selbst historisch werden, indem er es in der Konkretheit unendlich wichtig nimmt. Daß er zugleich zeitlich und doch mit der Intention auf die Zeitlosigkeit, den ewigen Sinn existiert, zugleich endlich und unendlich, zugleich einmalig und allgemein geltend, das hat zur unvermeidlichen Folge, daß er nie ist, sondern immer nur wird. Die Synthese ist als Ruhe nicht möglich. Er kann sich nicht berufen auf das, was er ist, nicht auf seine Anlage, nicht auf seine erworbene Persönlichkeit, denn was ist, das ist das Festgewordene, Endliche, das sofort entweder individuell oder allgemein, nicht beides zugleich ist. So lange er lebt, bleibt die Antinomie und damit der Prozeß, in dem das Allgemeine persönlich und das Persönliche allgemein werden will, aber nie endgültig ist. Der Mensch kann sich daraus nicht ins Allgemeine retten, oder er verliert dann die lebendige Existenz, nicht ins Individuelle seines Einzeldaseins, oder er verliert den lebendigen Geist. In beiden Fällen hört die Antinomie und damit der Prozeß auf.

Was das Individuum, das Subjekt, das Selbst sei, ist ewig problematisch. Der Mensch weiß nicht, was er ist. Das γνῶθι σαυτόν ist der Ausdruck für die Aufgabe des Prozesses des Menschen zwischen

dem Individuellen und dem Allgemeinen, des Prozesses, den er lebt, um darin zu erfahren, was er sei; wobei er, falls er ein philosophischer Denker ist, unter anderem auch rationale Gebilde nach außen setzen kann. Was das Selbst sei, so wenig es endgültig und ganz zu fassen ist, ist doch auf mannigfaltige jedesmal partikuläre Weise zu beantworten, und zwar jedesmal durch einen besonderen Gegensatz zu einem Allgemeinen, das ebenso mannigfaltige Gestalt annimmt. Es lassen sich schnell viele Wortpaare aufzählen: mein Trieb und die objektive Geltung, Willkür und Sache, Persönlichkeit und Werk, mein Interesse und der Lauf der Dinge, Individuum und Gemeinschaft, Bürger und Staat, Einzelleben und Schicksal, Leben und Gesetz, Freiheit und Notwendigkeit, das Individuelle und das Allgemeinmenschliche, Seele und Gott, Seele und Welt. Für die Übersicht diene folgendes Schema, das zunächst das abstrakte Allgemeine der Geltungen, Gesetze, Imperative von dem konkret Allgemeinen der Ganzheit oder Totalität trennt (im ersteren Falle steht der Einzelne als gehorsam einem Allgemeinen, im zweiten Fall als Glied oder Teil einem Ganzen gegenüber):

A. Das abstrakt Allgemeine:

1. Das Allgemeingültige, die Imperative, die objektive Wahrheit, die geltenden Werte. Demgegenüber das Einzelne als Willkür.

2. Das Allgemeinmenschliche, das Naturgemäße, das Durchschnittliche, Gewöhnliche, Häufige, zum Menschen Gehörige (soziologisch: die Masse, die Sitten und Konventionen) gegenüber dem Charakteristischen, Originellen, Spezifischen, Eigentümlichen, Einmaligen.

3. Das Notwendige, der Naturmechanismus und das Schicksal, von dem ich abhängig bin; demgegenüber ich mich aber nicht nur abhängig, sondern auch frei fühle.

B. Das konkret Allgemeine (die Ganzheiten, Totalitäten):

4. Der Mensch überhaupt, die Idee alles Menschlichen, der gegenüber der Einzelne immer nur eine partikulare Verwirklichung ist.

5. Die soziologischen Ganzheiten (Familie, Nation, Staat); demgegenüber der Eigenwille des souveränen Einzelwesens; der Mensch als Glied oder als Atom.

6. Welt oder Gott; demgegenüber der Trotz gegen Gott, das Bewußtsein des Subjekts, selbst Totalität zu sein.

Diese Gegensätze werden alsbald eingehender zu charakterisieren sein. In allen kehrt aber Gemeinsames wieder, das vorweggenommen

sei. Man kann die Frage stellen, worauf es ankommt: auf das Allgemeine, die Leistung, die Sache, das Ganze oder auf das Ich, das einzelne Individuum? Ist das letzte Ziel eine objektive Welt von Leistungen, Werken, Werten oder die subjektive Welt der Seele, der einzelnen Persönlichkeit? Was will man, Kultur oder Mensch, Sache (Werk) oder Persönlichkeit, Staat oder Individuum? Diese Entweder—Oder sind sichtlich nicht von dem Charakter, daß eine konkrete Entscheidung im Entschluß des Einzelnen nötig ist. Es ist ein ganz allgemeiner Gegensatz für die Betrachtung, für die Formulierungen gehäusebildender Weltanschauung. Das Entweder—Oder der lebendigen Persönlichkeit ist konkret, individuell, einzeln und absolut. Jene Entweder—Oder sind wesentlich nur für Begründungen und Rechtfertigungen, die auf ein Allgemeines, auf Formeln und System rekurrieren wollen.

Werden nun jene Entweder—Oder überhaupt beantwortet und entschieden, dann entstehen die einseitigen Gestalten des Individualismus und des Universalismus, die konsequent, rational eindeutig und dadurch für die rationale Einstellung auf formulierte weltanschauliche Gehäuse befriedigend sind. Werden sie nicht beantwortet — und unbeantwortet läßt sie der lebendige, Halt im Unendlichen suchende Mensch —, so bestehen die Gegensätze als Antinomien fort, zwischen denen der Strom des Lebens fließt. Der Betrachter findet dann viele Beziehungen, z. B. daß gerade der Mensch, der sich immer nur um die „Sache" kümmert, Persönlichkeit wird, insofern diese Sache seine Sache ist; daß sie *seine* Sache wird, ist durch eine objektive Entscheidung nicht erreichbar, sondern gehört dem Entschlusse im individuellen Entweder—Oder an. Ferner: Alles Allgemeine ist übertragbar, ist Medium der Kommunikation; aber alles, was restlos allgemein, vollkommen übertragbar geworden ist, ist Mechanismus geworden, ist toter Apparat.

Der Mensch verhält sich in der Antinomie auf dreifache Weise. Er kann sich dem Allgemeinen unter-, dem Ganzen *einordnen*. Er kann sich dem Allgemeinen widersetzen, dem Ganzen *entziehen*. Er kann schließlich der Tendenz nach zum Allgemeinen werden, sich zum Ganzen *erweitern*. In den ersten beiden Fällen geschieht immer wieder die Loslösung des bloß Allgemeinen und des bloß Individuellen, Subjektiven. Im dritten Fall scheint eine Durchdringung zu geschehen. Doch ist diese Durchdringung, sobald sie ganz deutlich wird, die Macht des einzelnen Individuums: Das Individuum kann als solches existieren, ohne sich zu widersetzen, indem es sich erweitert, als allgemeiner Denker, als uomo universale, als Führer und Weltgestalter, als vergotteter Mystiker. Der Mensch,

der sich selbst genug ist, kann dies Bewußtsein haben im Gegensatz zum Ganzen oder als identisch geworden mit dem Ganzen. Er ist im letzteren Fall Individuum nicht gegen das Allgemeine, sondern durch das Allgemeine.

Dem Betrachter kommt dabei immer die kritische Frage: Welches Selbst ist denn dieses Individuum? Der Mensch ist doch immer ein endliches Selbst, nicht Gott, nicht Staat und Welt, nicht das Denken überhaupt. Sofern der Mensch in jenen Erweiterungen zum Allgemeinen oder Ganzen zu werden glaubt, verliert er gerade sein Selbst oder bleibt, weil seine Macht und Kraft und die Situationen es erlauben, in aller Erweiterung gerade an einem ganz zufälligen endlichen, individuellen Selbst hängen.

Darum sind alle jene drei Verhaltungsweisen zwar bestimmbar, aber vom Standpunkt des Lebens aus Sackgassen. Wir erfahren hier, wie immer, daß wir das Leben selbst nicht fassen, sondern nur seine Produkte, seine Versteinerungen. Aber indem wir diese gleichsam im Kreise aufbauen, wird unsere Intention auf das Zentrum, das Leben gerichtet, wenn es auch nicht erkannt und bestimmt wird.

1. Das Allgemeingültige.

Das Allgemeingültige besteht als das Wahre, die Welt des Objektiven, als das ethisch Rechte, als die Schönheit. Alle Skepsis hindert nicht, daß faktisch immer wieder solches Allgemeingültige als Forderung erlebt wird, anerkannt und befolgt zu werden.

Das Weltbild des Allgemeinen ist das der zeitlosen Begriffe, Formen, der platonischen Ideen, die nicht werden und nicht geworden sind. Sie bestehen ewig und geben der sinnlichen Welt des Werdens — dem ewig Individuellen — nur dadurch, daß diese Welt an ihnen teil hat, oder daß sie in ihr gegenwärtig sind, ein gegenständliches Dasein. Dieses Weltbild kann sich so ungeheuer erweitern, wie in der HEGELschen Logik, es kann täuschend hier selbst die Bewegung, das Werden — aber nur als Kategorie — aufnehmen, niemals existiert für es das Individuelle. Es ist immer nur ein Weltbild der Begriffe, kein Weltbild des Daseins. Als ruhende Kugel (PARMENIDES), als unsterblicher Organismus, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind (TIMÄOS PLATOS), als ewige Kreisbewegung der Begriffe im bacchantischen Taumel, der als Ganzes ewige Ruhe ist (HEGEL), wird die Welt gesehen, in der das Individuum keinen Platz hat.

Dem Individuum kann nur Aufgabe sein, sich diesem Allgemeinen restlos hinzugeben, als Individuum zu verschwinden. Das Höchste ist dem PLATO die Kontemplation im Erfassen der Idee; das ist die Befreiung aus dem Gefängnis des sinnlichen, individuellen Werdens.

Nicht anders ist dies das Höchste dem ARISTOTELES, und noch bei HEGEL ist der Gipfel das absolute Wissen der Philosophie.

In äußerstem Gegensatz zu dieser Stellung ist die Willkür des Meinens, die Berufung auf mein Gefühl, meinen Glauben. Hiermit isoliert sich das Individuum, dem Allgemeinen trotzend. Da nur im Allgemeinen, im Reiche des Objektiven, Kommunikation möglich ist, sofern man überhaupt Urteile fällt, Behauptungen aufstellt, bleibt jedem anderen nur übrig, wenn jemand auf sein Gefühl, seine irrationale, unaufzeigbare Erfahrung pocht, ihn allein zu lassen.

Im einen Extrem wird das Individuum, im anderen das Allgemeine ganz und gar verloren. Es ist das ein klares Entweder—Oder zwischen zwei konsequenten Möglichkeiten, in die alles Leben immer wieder — vorübergehend — hineingeraten muß, als welche im Augenblick die Situation aufzufassen dem Lebendigen unausweichlich ist. Aber in keiner Gestalt findet er Ruhe. Das Allgemeine ist ja nicht da, sondern wird immer nur gesucht; sowie es als endgültig Allgemeines auftritt, ist es die endliche Gehäusestarrheit, wenn auch das Ganze dieses Gehäuses noch so reich und mannigfaltig ist. Die Willkür des Einzelnen dagegen ist ebenso endlich, ist zufällig, isolierend, ohne zu erfüllen. Das lebendige Dasein zwischen diesen Gegensätzen beschreibt z. B. KIERKEGAARD in der Gestalt des existierenden Denkers. Das wissenschaftliche Denken ist das objektive, das Denken, bei dem es auf das Individuum nicht ankommt, es ist Beruf, eine Einzelsphäre, keine lebendige Weltanschauung. Wenn ich mich diesem Allgemeinen, im Sinne des Objektiven zeitlos Wahren, unterwerfe und nur Sinn zu haben glaube, soweit ich das tue, so verliere ich die zeitliche Existenz, lebe aber doch faktisch in der Zeit weiter und werde ein komisches Doppelwesen, „ein phantastisches Wesen, das im reinen Sein der Abstraktion lebt, und eine zuweilen traurige Professorengestalt, welche von jenem abstrakten Wesen beiseite gestellt wird, wie man einen Stock wegstellt“[1]). Das abstrakte Denken ist nur „sub specie aeterni“ und sieht vom konkreten Werden der Existenz ganz ab. Leben ist nur, was ein Individuum durchdringt, nicht was ihm äußerlich anklebt, bloß ein Gehäuse ist. Diese Objektivität täuscht eine Weltanschauung als lebendige vor und läßt die faktische individuelle Existenz zufällig, kleinlich, willkürlich, ungeistig zurück. Das Denken ist aber mehr als nur wissenschaftliches Denken, es ist das Medium des Lebens des Geistes überhaupt. So gewiß es nur gedeihen kann, wenn es als wissenschaftliches Denken seine Sphäre hat, so doch vor allem nur,

[1]) W. W. VII. 2

wenn es der Existenz lebendig entspringt (und von daher auch dem wissenschaftlichen Denken erst Sinn und Richtung gibt, indem es der bloßen Objektivität als solcher ein Pathos verleiht). Wenn ich weltanschaulich, philosophisch denke, so stoße ich an die Grenzen, an die Paradoxe, erfahre die Leidenschaft des Denkens, das sich selbst vernichten will, erfahre ich Impulse und Inhalte, die nicht mehr begründbar, wenn auch im objektiven Medium zum Teil ausdrückbar sind. Vor allem erfahre ich, daß es bei aller Wahrheit nur darauf ankommt, nicht daß ich sie weiß, sondern daß ich sie selbst produziere, von ihr durchdrungen werde. Während es im objektiven Denken nur auf Betrachtung der Möglichkeiten, auf gleichmäßige Berücksichtigung aller Gegenstände ankommt, gibt es im subjektiven Denken die Entscheidung. Faktisch sind die Begriffe und Fragen des subjektiven Denkens meistens solche, die das wissenschaftliche Denken gar nichts angehen, wenn sie auch überall an den Grenzen auftauchen. Z. B. kann man beliebig über die Unsterblichkeit nachdenken, dabei viel Gesichtspunkte, Denknotwendigkeiten, Beweise entwickeln, die Frage zerlegen, präzisieren, ohne je ein einsichtiges Endresultat zu gewinnen. Aber diese ganze Denkregion ist darum nicht gleichgültig überhaupt. Den subjektiven, existierenden Denker gehen zwar gerade Beweise weniger an, aber er fühlt den Impuls der Entscheidung, wenn er sie auch nie, solange er echt bleibt, objektiv behauptet. Darum läßt Plato den Sokrates, nachdem er lange von der Unsterblichkeit geredet hat, sagen: „Daß sich nun alles gerade so verhalte, wie ich es auseinandergesetzt, das ziemt wohl einem vernünftigen Manne nicht zu behaupten; daß es jedoch, sei es nun diese oder ähnliche Bewandtnis haben muß ... dies dünkt mich zieme sich gar wohl, und lohne auch, es darauf zu wagen, daß man glaube, es verhalte sich so. Denn es ist ein schönes Wagnis, und man muß solches sich selbst gleichsam einreden.“ Sein Leben führen als ob es wahr sei, das heißt: von einem Gedanken durchdrungen sein; während es wohl möglich ist, einen Gedanken objektiv einzusehen und zu wissen und doch zu leben, als sei er nicht wahr. Die Wahrheit für den Existierenden ist allein wesentlich. „Mag der wissenschaftlich Forschende mit rastlosem Eifer arbeiten, mag er sogar im begeisterten Dienste der Wissenschaft sein Leben verkürzen, mag der Spekulierende nicht Fleiß und Zeit sparen: sie sind doch nicht unendlich persönlich in Leidenschaft interessiert, im Gegenteil, sie wollen es nicht einmal sein. Ihre Betrachtung will objektiv, interesselos sein. Was das Verhältnis des Subjekts zu der erkannten Wahrheit betrifft, so nimmt man an: „Wenn bloß das objektiv Wahre besorgt ist, dann ist es mit der Aneignung eine Kleinigkeit. Sie be-

kommt man von selbst mit dazu, und am Ende kommt es aufs Individuum nicht an." Darin liegt gerade die erhabene Ruhe des Forschers und die komische Gedankenlosigkeit des Nachsprechers"[1]. KIERKEGAARD preist Wissenschaft und Spekulation, er will nicht mißverstanden werden, als ob er diese verachte. Aber er zeigt, welche Bedeutung sie in ihrer psychologischen Wirkung haben, wenn sie Weltanschauung überhaupt werden, daß in ihnen der Mensch vor sich selbst verschwindet, von sich selbst wegkommt, um objektiv zu werden; es ist eine Illusion, in der Zeit ewig werden zu wollen. Der existierende Denker bedarf der Synthese von Zeitlichem und Ewigem, der bloße Spekulant ist für ihn unwahr[2]). Die Wahrheit, so lautet für KIERKEGAARD die Formel, ist beim existierenden Denker die Innerlichkeit, die Subjektivität. Es ist das nicht die Willkür des Gefühls, sondern immer die Durchdringung des Subjekts auf dem Wege des Allgemeinen, die wesentliche Beziehung des Subjekts auf die Wahrheit. Diese Wahrheit des Existierenden ist letzthin immer das Paradox. „Wer vergißt, daß er ein existierendes Subjekt ist, dem geht die Leidenschaft aus, und zum Lohn dafür wird ihm die Wahrheit nicht ein Paradox, sondern das erkennende Subjekt wird aus einem Menschen zu einem phantastischen Wesen, und die Wahrheit ein phantastischer Gegenstand für dessen Erkenntnis"[3]).

Wie bei jeder Charakteristik einer lebendigen Gestalt für jede Formel Verwechslung und Mißverständnis möglich ist, so auch beim existierenden Denker. Die „Wahl", die es in der Wissenschaft nicht gibt, wo vielmehr alles betrachtet und seinen Gründen nach objektiv, interesselos, d. h. ohne Wahl geprüft wird, ist eine typische Forderung weltanschaulich-philosophierender Menschen. Man solle alle Weltanschauungen kennen lernen, alle prüfen und die einleuchtende „wählen". Klassischer Repräsentant ist CICERO. Er legt auf die Selbständigkeit, die Autonomie des philosophischen Menschen so großes Gewicht, er sucht alle Philosophien kennen zu lernen, mit gesundem Menschenverstand zu prüfen und sich für alles Gute zu entscheiden. Es ist das die dünne Selbständigkeit, die sich gegenüber der Masse fühlt, aber keine Kraft hat, sich durchdringen zu lassen. Es ist ein bloß betrachtendes Wählen, das je nach der gerade vorliegenden Situation auch verschieden ausfällt. Es ist kein Impuls des persönlichen Wesens. Das Ergebnis ist eine relativistische Einstellung, die allem Konkreten gegenüber der Entschlußfähigkeit entbehrt, die zwar sehr oft gewählt, aber nie existierend gewählt hat,

[1]) W. W. VI, 118ff. [2]) VI, 149. [3]) VI, 274. Vgl. auch die „Beschwörungsformel" für solche phantastische Menschen: VII, 5ff. Definition des existierenden Denkers zusammenfassend VII, 46.

es ist im Intellektuellen allein gewählt worden, in der Existenz wird aber die Wahl immer aufgeschoben. Und vor Katastrophen versagt die ganze Summe des Gewählten. Es ist das Verfahren des Freidenkers, der sich bildet, Formen und den bon sens sich aneignet, aber gerade der Kraft des Existierens ermangelt. Ob ich einen Gedanken gewählt habe, zeigt sich nur darin, ob ich nach ihm lebe; wie Sokrates lebte, als ob es Unsterblichkeit gebe. Gerade dieses Leben selbst ist die Wahl, nicht die intellektuelle Entscheidung eines immer so begrenzten, das Antinomische nicht sehenden gesunden Menschenverstandes. Die vielen philosophischen Systeme liegen zur Wahl. Wer eines wählt oder aus vielen Wahlen ein neues macht, ist kein existierender Denker, sondern wesenlos beschäftigt. —

Im Handeln ist das Ethische das Allgemeingültige, dem sich hinzugeben nur dadurch so problematisch wird, daß man im konkreten Falle keineswegs so ohne weiteres auch material weiß, was denn das Allgemeingültige sei. Die Kantische Philosophie, die das Pathos dieses Allgemeingültigen in der Ethik hat, formuliert den berühmten Satz: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"[1]. Als das Allgemeingültige kann Kant, wie er selbst ausdrücklich sagt, nur formale Bestimmungen wie diese erfassen. Gerade wie die Logik kann die Ethik nur solche Formen als zeitlose, ewige Gespinste erkennen, ohne die nichts Gültiges besteht. Wenn aber auch ohne sie nichts gültig ist, so kommt es für die lebendige Weltanschauung gerade auf den Inhalt an, der in diesen Formen steht, und der nicht allgemeingültig zu erkennen ist, weil er ewig individuell, konkret bleibt, sofern er lebendig ist. Das Besondere der Kantischen Ethik ist, daß sie das ganze Pathos der Allgemeingültigkeit im Ethischen hat, und daß sie zugleich sich beschränkt auf das philosophisch Erkennbare, die bloßen zeitlosen Formen, und sich dessen bewußt ist. Daß es hier ein Gesetz gibt, ist das Allgemeingültige, daß dieses Gesetz lebendig ergriffen, erkannt werde, dann aber Unterwerfung entgegen allen Neigungen verlangt, ist der pathetische Appell an den Einzelnen und die Bestimmung seiner Autonomie; hier liegt derjenige Wert, „den sich Menschen allein selbst geben können".

Sowie das Allgemeingültige des Ethischen über die bloß formalen Bestimmungen — die nie materiale, konkrete Imperative sind — hinausgeht, sich in konkreten Grundsätzen, Forderungen, Pflichten

[1]) Kritik d. prakt. Vernunft S. 36 (Reclam). Die berühmte Stelle: „Pflicht, du erhabener großer Name" usw. S. 105.

niederschlägt, entsteht der Gegensatz des sich allgemeingültig gebenden Gehäuses und der individuellen Willkür. Materiale Forderungen wird der Einzelne sich unvermeidlich immer wieder formulieren, aber er wird sie, solange die ethische Lebendigkeit da ist, immer wieder einschmelzen und neu schaffen aus den Impulsen, die zwar immer nur in jenen allgemeingültigen Formen, gehäusebildend, sich zeigen können, wenn sie objektiv werden, die aber in ihnen doch immer nur eine vorübergehende Gestalt annehmen. Jede solche Gestalt ist endlich, bedingt, die ethischen Kräfte, die solche Gestalten nach außen setzen, unendlich, unberechenbar. Wirklich faßbar allgemeingültig sind nur jene KANTischen ganz formalen Bestimmungen, die eben nichts anderes als eine Analyse des Sinns der ethischen Allgemeingültigkeit sind; diese Formen sind Bedingung aller konkreten ethischen Gestalten, aber deren mag wohl keine bestehen, die nicht wieder auflösbar wäre, und ihre Mannigfaltigkeit ist unendlich.

Das Ethische hat den Doppelsinn: Einmal werden damit die Kräfte gemeint, die den materialen Inhalt des Handelns, die Voraussetzungen für die immer unzureichenden sprachlich formulierten Grundsätze und Forderungen geben; dann aber gerade nur die Gestalt, die in Imperativen, im Sollen und in formulierten Grundsätzen vorliegt. Im ersten Fall werden die lebendigen unendlichen Impulse und ihre Verwicklungen, im zweiten Falle ihre erstarrten Gehäuse gemeint. Nur das zweite ist präzise bestimmbar, aber es ist immer sekundär, ist immer der Funktion nach nur Defensivapparat gegen die Willkür, den Zufall, wenn jene Kräfte versagen, eine Depression durchmachen und der Mensch sich über die Gefahren hinüberrettet. Jene Kräfte suchen das Allgemeingültige und werden es ewig suchen; die ethischen Gehäuse besitzen es schon und verlieren darum schließlich mit zunehmender Erstarrung jene Kräfte.

Es gibt also keine ethische Ruhe in einem Bewußtsein, nun als Einzelner zugleich allgemeingültig in Unterordnung unter das sittliche Gesetz geworden zu sein, es sei denn, daß an Stelle des Allgemeinen in seiner Unendlichkeit ein vergewaltigendes Gehäuse getreten ist und nun der Einzelne Ruhe in der Unterordnung findet, indem er sich als Individuum aufgibt. In jenem Prozeß, der das Allgemeingültige immerfort sucht, wird das lebendige, verantwortliche Subjekt sich nur frei fühlen im Bewußtsein des Allgemeinen. Welches dieses aber ist, ist vom Standpunkt des Beobachters — den wir ja hier immerfort allein einnehmen — konkret gesehen immer relativ: der äußerste Horizont, der letzte Wert für dieses Subjekt und immer verschieblich in der Zeitfolge: durch krisenhafte Einschmelzung und Metamorphose in der Selbst- und Welterfahrung

des Subjekts. Das hindert nie, ja betont die Geltung des formalen kategorischen Imperativs Kants.

Wie immer liegen Verwechslungen nahe mit abgeleiteten Gestalten:

Das Pathos der ethischen Allgemeingültigkeit tritt als Vergewaltigung anderer auf. Wer stark objektiviert und seine ethische Erfahrung in Formeln und Forderungen niederlegt, denen er selbst sich vielleicht unter Vernachlässigung wesentlicher Impulse unterworfen hat, ist geneigt, auch anderen Menschen diese Forderungen entgegenzubringen, zu verlangen, daß auch sie gehorchen. Die ethische Lebendigkeit wird, solange sie echt ist, sich des Problematischen bewußt bleiben, sobald das Ethische konkret wird; sie wird erfahren und wissen, daß die Objektivierung letzthin nur für den Einzelnen absolut bindend ist, der sie — unter noch so großer Verwertung der ethischen Erfahrungen anderer — für sich schafft. Das Ethische, der Form nach absolut allgemeingültig, ist dem Inhalt nach nur existierend da, wenn das Allgemeingültige zugleich der absolut Einzelne ist. Dieser Einzelne ist sich des Allgemeinen in sich bewußt, aber nicht der Übertragbarkeit im Konkreten, weil das hieße, den individuellen Einzelnen zu übertragen, die Existenz zugunsten eines bloß Allgemeinen aufzuheben; weil es hieße, vom anderen zu verlangen, er solle nicht mehr als dieser Einzelne, sondern nur im Medium des übertragbar Allgemeinen als eine exemplarische Verwirklichung unter vielen — der Zahl nach beliebig vielen — Gleichen sein Dasein ablaufen lassen. Nur der in Gehäusen erstarrende Ethiker beansprucht konkrete Erfüllung konkreter Imperative von anderen. Praktisch zeigt er darin wohl ausnahmslos die Befriedigung der assimilierenden Machttriebe, in denen sich das Ich zur Herrschaft über andere dadurch erweitert, daß es allgemeingültig wird. Daß das Allgemeinwerden sich in die Sackgasse bewegt, als Ich für andere allgemein zu werden, sich als Ich an die Stelle des Allgemeinen oder Ganzen zu setzen, ist überall der analoge Prozeß: Der Ethiker vergewaltigt mit Forderungen, der Denker des absoluten Wissens mit seinem System oder den vermeintlichen Richtigkeiten, ohne deren Voraussetzung er andere Denkarbeit nicht gelten läßt, der Politiker, indem er selbst der Staat, das Ganze wird.

Wie man ethisch sich zu anderen stellen kann, läßt sich in folgendem Schema unterscheidend festlegen: 1. An erster Stelle wäre jener Unwille, jenes Empörtsein, das keinen Vorteil für sich will, sondern bloß Unterwerfung unter die Formeln, denen man selbst sich unterworfen hat; es ist ein Auflodern des Pathos des Allgemeinen, aber unlösbar verflochten mit starken Machtinstinkten (das Allge-

meine ist nur als festes Gehäuse genommen, daß das ethische Leben zugleich absolut individuelles ist, vergessen). 2. Damit tritt sehr häufig zugleich der individuelle Vorteil zusammen. Die Entrüstung ist eine unlösliche Mischung von Interessiertheit, persönlichen Verletztseins, Resten von Pathos des Allgemeinen.

Beiden gegenüber besteht eine lebendige ethische Beziehung nicht in Übertragung konkreter Imperative, sondern im Kampf um die Seele in Liebe, die den anderen in Frage stellt, anstoßen läßt, seine Entschlüsse nicht inhaltlich vorwegnimmt, aber als Sache des Einzelnen anerkennt. Voraussetzung ist der Glaube an den anderen, daß in ihm, und der Glaube an mich selbst, daß in mir das Suchen des Allgemeinen entscheidend sei, aber nicht das Suchen eines Allgemeinen, das gleichsam irgendwo als Formel auffindbar sei, sondern des Allgemeinen, das die individuelle Gestalt des Einzelnen in Entfaltung ist. Es ist bei solchem gegenseitigen Glauben kein Vorbehalt in der Kommunikation, vielmehr die Bereitwilligkeit, alles zu diskutieren, die Ablehnung jeden Rückzugs ins Indiskutable. Was an Objektivem, an Konsequenzen, an Inhaltlichem ausdrückbar ist, das zu erfahren, ist die Bereitschaft vorhanden. Dem Problematischen, dem Unlösbaren auszuweichen besteht nicht die Absicht. Aber es herrscht der Glaube, daß das Unendliche im Einzelnen einen Sinn, einen Weg an der Grenze des Rationalisierten und Rationalisierbaren mit Verantwortung, mit Unübersehbarkeit, in antinomischer Grenzsituation finden müsse. Verneint wird gleichmäßig das Festrennen in vorzeitig formulierten Pflichten, das Übernehmen eines Autoritativen und Sichunterordnen einem Fremden, das nicht mit Evidenz aus der Unendlichkeit der Selbsterfahrung entspringt. Verneint wird aber auch die Willkür, der Zufall, die Berufung auf mein Gefühl, bevor alle Gründe und Gegengründe, alle Formeln und alle Problematik ernsthaft erfahren wurden. Das Ethische ist, wie alles Allgemeine, ein Medium der Kommunikation zwischen Menschen, aber gerade das Allgemeine, Übertragbare daran ist nur der Apparat, die Zustimmung und die innere Zusammengehörigkeit — nie ohne Liebe, ja die Liebe selbst — besteht in dem Glauben an den Prozeß, in dem der Einzelne ein Allgemeines verwirklichen, Selbst — werden will. Dieser Prozeß wird im Kampf auf gleichem Niveau, nicht um Macht, sondern um die Seele, indirekt in Kommunikation gebracht.

Die W i l l k ü r des zufälligen Individuums steht im Gegensatz sowohl zu dem in Gehäusen erstarrten Allgemeingültigen wie zu dem lebendigen Prozeß des Allgemeinwerdens. Das Subjekt sucht als willkürlich, als endlich-individuell, nicht einen Sinn, nicht ein Ganzes,

kein „Selbst", sondern lebt in zahlreichen einzelnen endlichen Gestalten des Selbst, die z. B. in den besonderen Trieben, den Bedürfnissen nach Lust und Genuß mannigfacher Natur, in den konkreten Interessen der vitalen, sozialen Existenz, im individuellen Gefühl sich gegenwärtig wissen. Es entspringt ein unreflektiertes willkürliches Handeln je nach Lage und Lust mit dem Telos der empirischen, individuell-endlichen Existenz, auch dem Telos des artistischen Genießens und Disziplinierens (dem Idealismus der Willkür).

Der Prozeß, immer problematisch, antinomisch, in ewiger Unruhe, kann als abgeschlossen in einem Ideal vorgestellt werden, in dem der Einzelne und das Allgemeine in leibhaftiger Gestalt als zusammenfallend gedacht werden. Diese immer unwirkliche Gestalt ist „die schöne Seele". Schiller charakterisiert sie: „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es ... Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus ... In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren ... Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüts, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt ..."[1]. „Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne, sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein ... Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geistesnatur eine sinnliche beigesellt. Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äußerungen seines göttlichen Teils den sinnlichen nicht hinter sich liegen zu lassen und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des anderen zu gründen. Erst alsdann ... wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen; denn solange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen

[1]) Über Anmut und Würde. Cottasche Ausgabe 1869: II, 272ff.

haben. Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden"[1]).

2. Das Allgemeinmenschliche.

Das Allgemeinmenschliche ist das Durchschnittliche, Gewöhnliche, Häufige, das zum Menschen als solchem Gehörige, das der Natur Gemäße. Der Einzelne ist demgegenüber der Charakteristische, Spezifische, Eigentümliche, Einmalige. Faktisch ist das Allgemeinmenschliche immer das einem — wenn auch sehr großen — Kreise von Menschen Gemeinsame, es ist immer soziologisch und kulturell bedingt und begrenzt. Es ist da als die Welt der Sitten, Konventionen, Gewohnheiten, es tritt akut als Masse in Erscheinung.

An dies Allgemeinmenschliche sich hinzugeben, das heißt: tun, was alle tun und auf sein Spezifisches verzichten. Man taucht unter in der Masse in dem Gefühl: „wir alle", fühlt sich getragen und geborgen in dieser Welle, in der man als Einzelner verschwindet und doch das Machtbewußtsein der Masse hat. Man bejaht die Majorität und unterwirft sich ihr in dem Bewußtsein des Sinns. Man hat kein Selbst, sondern ist wie die anderen, das ist leicht, das bringt Erfolg, wenn auch mit Maß, das tritt, wenn es Lehre wird, pathetisch mit dem fanatischsten Rechtsbewußtsein auf, das verleiht den Schwung des hingebenden Zerfließens des Selbst und die Lust der Befriedigung der primitivsten Instinkte, die den Menschenmassen gemeinsam sind. Diese Hingabe verwechselt sich fortwährend und maßt sich an, die Hingabe an das Ganze zu sein (welche als wesensverschieden unter 5 charakterisiert wird).

Dem Allgemeinmenschlichen gegenüber legt das Individuum, soweit es in diesem Gegensatz lebt, Wert auf seine spezifischen Eigenschaften, nur weil sie spezifisch sind, auf seine besondere Anlage. Es betont gerade das, was nur ihm eigentümlich ist, schafft auf alle Weise Abstand zwischen sich und der Masse und kultiviert diese eigenartige „Vornehmheit" des absoluten Individualisten, die nicht mit soziologisch bedingter, aristokratisch gezüchteter Vornehmheit zu verwechseln ist. Der Mensch will die besonderen Keime sich entfalten lassen, die in ihm liegen, er ist sich selbst eine Mannigfaltigkeit, ein Boden, aus dem so sonderbare, so tiefe, so eigenartige Erlebnisse und Schicksale und Zufälle wachsen. Sein höchster Wert ist ihm die Partikularität des Besonderen.

Beiden Extremen gegenüber existiert der Mensch als ein Ganzes. Er übernimmt seine Besonderheit als Kraft und als Grenze, aber

[1]) Ebda. S. 260.

nicht als absolut und endgültig und nicht als akzentuiert; sondern er ist zugleich allgemeiner Mensch. Er ist ein Einzelner und zugleich menschliches Geschlecht. Ohne in der Masse als Individuum zu zerfließen oder sich in Vornehmheit zu isolieren, vermag er beides zu sein, aber nicht nacheinander und nebeneinander, sondern in lebendiger Synthese.

3. Das Notwendige.

Der Mensch ist von Notwendigkeiten umgeben und beherrscht. Gleichsam über sich die logisch-ethische Notwendigkeit des „Allgemeingültigen", unter sich die „naturgesetzliche Notwendigkeit", droht ihm, zwischen beiden nichts zu sein. Als notwendig tritt ihm dazu sein Schicksal in der Gesellschaft entgegen. Die „Allgemeingültigkeit" wurde besprochen, die „Notwendigkeit" im engeren Sinn ist jetzt gemeint. Im konkreten, individuellen Fall aber erscheinen alle die notwendigen Geschehnisse ebenso als Zufall; denn das Allgemeingesetzliche daran genügt nie, das individuelle Geschick als absolut notwendig begreifen zu lassen, mag die Plausibilität der Notwendigkeit und die Suggestion in der Darstellung solcher auch noch so groß sein.

Diese Situation macht ein mehrfach entgegengesetztes Verhalten des individuellen Selbst möglich. Der Einzelne kann sich resigniert unterwerfen, kann sich heroisch aufbäumen. Er kann Ruhe in dem Gedanken der Notwendigkeit finden, der ihn vor dem grausen Zufall bewahrt, oder er kann Pathos im Gedanken des Zufalls gewinnen, der ihn an sein Glück glauben läßt, das diesen Zufall meistern wird.

Unterwerfung unter die Notwendigkeit heißt Unterwerfung unter den Naturmechanismus, indem ich ihn bejahe oder resigniere, heißt Unterwerfung unter das soziale Schicksal als unvermeidlich, heißt Unterwerfung unter meine seelischen Erfahrungen, Beziehungen, Erlebnisse, als ob sie mir gegeben, unfrei wären. Dem Naturmechanismus unterwirft sich der Mensch durch Aufgabe jeden Widerstands, durch Leiden und Genuß: Er entzieht sich nicht den Notwendigkeiten des Vitalen, den Erscheinunegn seiner leiblichen und seelischen Organisation, den Freuden und Genüssen, die von selbst kommen und gehen. Er lebt unter günstigen Bedingungen so hin, unter ungünstigen zerbricht er hoffnungslos, verzweifelt, ungläubig. Die seelischen Erlebnisse schließlich nimmt er als unfrei hin, fühlt sich nicht als ihr Herr, hat sein Selbst als einen Punkt außer ihnen, leidet und geht in Nihilismus unter. Er rechtfertigt sich mit Krankheit (z. B. „Nerven"), in welcher Kategorie er alles Seelische als unfrei unter-

bringen kann. In dem Maße als diese Sphäre des Unfreien für ihn wächst, verliert er das Bewußtsein des Sinnes und des Selbst.

Dem Verlust des Selbst in der überflutenden Macht des bloß Notwendigen bäumt sich der Einzelne entgegen. Freiheit ist ihm Lebensbedingung, und er wagt es gegen den Naturmechanismus zu existieren. Er vergewaltigt und ignoriert ihn. Die gewaltigen Erscheinungen asketischer Verneinung des Leibes, wie sie überall auftauchen, führen den Freiheitsdrang und das Erlebnis der Freiheit unter den Motiven als ein Element bei sich. PLATOS Lehre: in reiner Erkenntnis der ewigen Ideen frei zu werden von Leib und Begierden und dem Wechsel des nichtigen Werdens in der Zeit, ist der maßvolle Ausdruck für den Widerstand des Individuums gegen die natürlichen und sozialen Notwendigkeiten, die es zu verschlingen drohen. Das ethische Bewußtsein widersetzt sich dem, daß Anlage, Schicksal es bestimmen sollen. Der Mensch will im Drang nach Freiheit, zu sich selbst zu kommen, nur Schuld bei sich gelten lassen, er lehnt Rechtfertigungen durch Unfreiheiten ab. Er beruft sich nicht auf seine Nerven, seine Krankheit, seine Begabung, sein Schicksal. Nur soweit Schuld für ihn ist, weiß er sich frei, und darum erweitert er die Grenzen der Schuld und seiner Aufgabe unermeßlich. Er will das Unfreie als sein Eigen übernehmen und dadurch frei machen.

Dieses „Übernehmen" (KIERKEGAARD) ist der eigentliche lebendige Prozeß zwischen dem Einzelnen und dem Notwendigen. Der bloß platonisch Kontemplative, der asketisch nur Verneinende tritt aus der Welt des Notwendigen heraus und muß es büßen, indem das Verneinte und Verdrängte in anderer Gestalt immer wiederkehrt. Durchdringend wirkt nur das in Freiheit Übernehmen, das so irrational, so paradox ist, wie alles Leben.

Der Gegensatz von Notwendigkeit ist Möglichkeit. Freiheitsbewußtsein habe ich in dem Maße, als ich Bewußtsein der Möglichkeit habe. Diese Möglichkeit hängt entweder von mir ab oder vom Schicksal. Im Möglichen kann ich leben und das Notwendige ignorieren, dann lebe ich phantastisch, unwirklich. Oder ich unterwerfe mich den Notwendigkeiten, dann lebe ich im bloß Allgemeinen, Gesetzlichen, sofern ich Fatalismus und Determinismus nicht bloß theoretisch denke, sondern in ihnen existiere. Das Lebendige, Paradoxe ist nun die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit. Wer in der Möglichkeit lebt und sie zugleich in der Notwendigkeit begrenzt, ist der „Wirkliche"[1]). Die einseitigen Gestalten des Lebens im Notwendigen und des Lebens im Möglichen sind zu charakterisieren, das Lebendige bleibt durch diese Extreme nur als das Mittlere, Paradoxe be-

[1]) Dies lehrt KIERKEGAARD: „Die Wirklichkeit ist die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit." Von ihm stammen die folgenden Charakteristiken der einseitigen Gestalten. Vgl. W. W. VIII, 32—39.



stimmbar. Allgemein sind beide, Möglichkeit und Notwendigkeit, das Selbst kann endlich in beiden Seiten sich festrennen, als unendliches Selbst steht es beiden gegenüber, beide in sich aufnehmend.

Leben in Möglichkeit bei Mangel der Notwendigkeit: „Die Möglichkeit scheint dann dem Selbst größer und immer größer zu sein. Es wird mehr und mehr möglich, weil nichts wirklich wird. Zuletzt ist es, als wäre alles möglich, aber das geschieht gerade, wenn der Abgrund das Selbst verschlungen hat. Im Augenblick zeigt sich etwas als möglich, und dann zeigt sich eine neue Möglichkeit; zuletzt folgen diese Phantasmagorien so hurtig aufeinander, daß es ist, als wäre alles möglich, und das ist gerade der letzte Augenblick, wo das Individuum selbst ganz und gar zu einer Lufterscheinung geworden ist ... Was fehlt, ist eigentlich die Kraft zu gehorchen, sich unter die im eigenen Selbst liegende Notwendigkeit zu beugen, was man die eigene Grenze nennen muß. Das Unglück ist daher auch nicht, daß ein solcher Mensch nichts in der Welt wurde, nein, das Unglück ist, daß er nicht auf sich selbst, d. h. darauf aufmerksam wurde, daß sein Selbst ein ganz bestimmtes Etwas und also das Notwendige ist."

Leben in Notwendigkeit bei Mangel der Möglichkeit: „Der Determinist, der Fatalist ... hat als Verzweifelter sein Selbst verloren, weil für ihn alles Notwendigkeit ist ... Das Selbst der Deterministen kann nicht atmen, denn es ist unmöglich, einzig und allein das Notwendige zu atmen, welches das Selbst des Menschen nur erstickt ..." „Die Persönlichkeit ist eine Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit. Ihr Bestehen gleicht daher dem Atmen, das Ein- und Ausatmen ist." „Wenn einer verzweifeln will, so heißt es: Schaff Möglichkeit, schaff Möglichkeit, Möglichkeit ist das einzig Rettende. Eine Möglichkeit! dann atmet der Verzweifelnde wieder, er lebt wieder auf, denn ohne Möglichkeit kann ein Mensch gleichsam keine Luft bekommen." —

Das Weltbild des Menschen hat eine typisch entgegengesetzte Form, je nachdem ob die Notwendigkeit oder die Möglichkeit verabsolutiert wurde, während das Weltbild des lebendigen Selbst beide paradox zu synthetisieren strebt.

Das Weltbild der Möglichkeit verabsolutiert den Zufall. Tyche beherrscht die Welt. Der Mensch kann alles fürchten vom irrationalen, sinnlosen Weltlauf, aber auch, wenn er stark ist und seinem Glücke glaubt, alles hoffen. Es ist zunächst eine Beruhigung des geängsteten Menschen, wenn er Gesetzmäßigkeit, Notwendigkeit an Stelle des Zufalls sieht. Notwendigkeit herrscht nun in seiner Welt, das Schicksal ist gesetzmäßig, bestimmt. Eines der Motive des astrologischen Glaubens, sofern dieser nur das unentrinnbare Schicksal erkennen, nicht es schlau meistern will, ist der amor fati[1]) Der unerbittliche Zwang lastete zwar, aber er befreite auch „von der sinnlosen Willkür des Zufalls". Die Einsicht in ihn schafft Seelenruhe. Dieser Trost der Notwendigkeit ist in reinster Form z. B. im Weltbild des Spinoza gegeben.

[1]) Dies führt Boll aus: Sternglaube und Sterndeutung, Leipzig 1918.



Seinen Lehrsatz: „Sofern die Seele alle Dinge als notwendig erkennt, insofern hat sie eine größere Macht über die Affekte oder leidet sie weniger von ihnen", erläutert er in der Anmerkung: „Je mehr diese Erkenntnis, daß nämlich die Dinge notwendig sind, sich auf die Einzeldinge, die wir uns deutlicher und lebhafter vorstellen, erstreckt, um so größer ist diese Macht der Seele über die Affekte. Dies bestätigt ja auch die Erfahrung: denn wir sehen, daß die Trauer über ein verlornes Gut gemildert wird, sobald der Mensch, der das Gut verloren hat, erwägt, daß es auf keine Weise erhalten werden konnte. So sehen wir auch, daß niemand deswegen ein kleines Kind bemitleidet, weil es nicht sprechen, nicht gehen und nicht vernünftig denken kann ... Wenn aber die meisten Menschen als Erwachsene geboren würden, und nur der eine oder andere als Kind, dann würde jeder die Kinder bemitleiden, weil man die Kindheit nicht als etwas Natürliches und Notwendiges, sondern als einen Fehler oder ein Gebrechen der Natur ansehen würde[1])". Dem Begreifen der Dinge als mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort existierend stellt Spinoza das Begreifen der Dinge als aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend gegenüber. Dieses Begreifen der Notwendigkeit nennt er ein Begreifen, „unter einer Art der Ewigkeit" (sub specie aeternitatis). Der Weise, der so die Dinge sieht, wird kaum in seinem Gemüte bewegt, sondern seiner selbst und Gottes und der Dinge nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit bewußt. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten.

Es ist ein verführendes Bild, das Spinoza vom Weisen entwirft. In unberührbarer Apathie sieht er alles als notwendig, das Individuelle, zeitlich-räumlich Bestimmte ist nichtig. Der Mensch zerfließt im Allgemeinen der Notwendigkeit, des Gesetzes, des λόγος. Er betrachtet metaphysisch, historisch, naturwissenschaftlich überall in großartiger Perspektive die Notwendigkeit in allem Dasein und sich selbst diszipliniert er zur Ruhe angesichts dieser Notwendigkeit, in der er in mystischer Liebe als Individuum versinkt.

Die einzigartige persönliche Gestalt des Spinoza, die ganz von dieser Philosophie durchdrungen war, kann nicht darüber täuschen, daß dieses Weltbild solche psychologische Prägung nicht häufig auszuüben pflegt. Die bloße Betrachtung des Notwendigen lenkt von dem individuellen Sinn, der Aufgabe des Selbst ab, sie gibt eine billige Beruhigung zumal für alles Elend der anderen, sie schaut dem Weltgeschehen zu wie dem Brande Roms, ohne selbst dabei zu sein. Das Individuum selbst ist dann leicht jenes anhängende Wesen, das ungeprägt, zufällig, zufrieden ist, solange es ihm äußerlich gut geht, aber verzweifelt, wenn es anders kommt, eben weil es von dem Weltbild nicht durchdrungen ist. Das ist darum fast unmöglich, weil die Erfahrung den Menschen nicht in allgemeiner Notwendigkeit, sondern immer wieder als unendliches irrationales Individuum und bei aller

[1]) Spinoza, Ethik V, Lehrs. 6.

rationalen Berechenbarkeit notwendiger Zusammenhänge letzthin im Ganzen doch als irrationales Schicksal existieren läßt. Der Mensch fühlt immer wieder seine Möglichkeit, sein absolut individuelles Selbst, sich als den Einzelnen. Er bäumt sich auf nicht nur gegen das hoffnungslose Geängstetsein vor dem sinnlosen Zufall, sondern auch gegen die Seelenruhe der Apathie, die ihn als Individuum aufhebt, den Rest der Zeit bloß hinzuleben gestattet, die ihm das Leben als individuelles sinnlos erscheinen läßt, das keine Aufgabe hat, in dem nichts entschieden wird.

Kierkegaard hat die Notwendigkeit als Weltbild und Trost bei Börne verspottet. Es ist dasselbe Weltbild, das eben charakterisiert wurde, wenn auch in trivialer Form. Börne entdeckt, daß man in einer kleinen Stadt an dem einzelnen Fall des Unglücks und Verbrechens hängen bleibe und so „leicht zur Feindschaft gegen die Menschen und zur Empörung gegen Gottes weise Vorsehung versucht werde; aber die tabellarischen Übersichten über die Unglücksfälle und Verbrechen in einer großen Stadt wie Paris beschwichtigen den peinlichen Eindruck, den der einzelne Fall mache". „So lange man selbst kein Unglück hat, sagt Kierkegaard, so hat man ja in seiner Behaglichkeit ein Mittel, sich das Peinliche vom Leibe zu halten ... und sollte jemand vor Hunger umkommen, so sieht man nur in einer Tabelle nach, wie viele jährlich Hungers sterben ... und man ist getröstet." Börne schreibt und Kierkegaard fügt in Klammern hinzu: „Wir erkennen dort (in Paris) die Naturnotwendigkeit des Bösen; und die Notwendigkeit ist eine bessere Trösterin als die Freiheit (besonders wenn man keines Trostes mehr bedarf, weil man nicht mehr leidet)"[1]).

Der lebendige Mensch, der ein Selbst zu werden strebt, in dem das Allgemeine gegenwärtig ist, würde eines Weltbildes bedürfen, in dem die Notwendigkeit den Zufall vernichtet, in dem aber auch die nie aufhörende Möglichkeit praktisch die seelische Wirkung der Notwendigkeit auf das Individuum für alles Konkrete aufhebt. Ein solches Weltbild ist z. B. — vielleicht als für große Massen wirksames historisch das Einzige — das Calvinistische von der Prädestination, die alles von Anbeginn an beherrscht, die aber vom einzelnen Menschen nie endgültig gewußt werden kann: wie sie nämlich für ihn selbst und andere Individuen gelte; es bleibt also alles möglich und stachelt praktisch die Aktivität des Menschen sogar aufs äußerste an. Hier bezieht sich das Weltbild nur auf die Frage der ewigen Seligkeit oder Verdammnis (der Prädestination der Gnade). Die Notwendigkeit, die in solcher Prädestination liegt, hat einen ganz anderen Charakter als die spinozistische: Sie ist die Notwendigkeit des Individuellen, während für Spinoza nur die Notwendigkeit des Allgemeinen besteht, das Individuum aber nichtig und gleichgültig

[1]) Kierkegaard, W. W. IV, 444ff.



ist. Nun wird das Weltbild, das die Notwendigkeit nur im Allgemeinen sieht und im Individuum nur so weit, als es als Allgemeines erfaßbar ist, die Möglichkeit des Einzelnen nie vernichten können, wenn der Einzelne nur den Akzent auf sich und dem anderen, dem einzelnen Selbst, behält. Vernichtet fühlt sich das Selbst nur, wenn es restlos in jene allgemeinen Notwendigkeiten aufgehen soll, und wenn die Notwendigkeit — ihrem logischen Sinn widersprechend — sich des Individuellen direkt bemächtigt als unabänderliches Fatum. Die erstere Notwendigkeit kann als philosophisches Weltbild bestehen (und schränkt dem Individuum den Raum nicht ein, kann es vielmehr als die eigentliche Substanz auf die Spitze heben); die letztere Notwendigkeit des Individuellen aber kann nur als mythisches Weltbild, als erzählendes sich darstellen, da es gedanklich unmöglich ist.

4. Der Mensch überhaupt.

Das Allgemeinmenschliche nannten wir das Generelle, Allgemeinverbreitete, eine Summe des Durchschnittlichen und Gewöhnlichen. Der Mensch überhaupt ist die Idee einer Totalität. Das Allgemeinmenschliche ist das Abgeschliffene, Angeähnelte; der Mensch überhaupt das unerreichbare Ganze des Menschlichen, das gegen den Unterschied von häufig und selten, gewöhnlich und erlesen indifferent ist, vielmehr alles Menschliche hierarchisch, gemessen, harmonisch gestaltend in sich aufnimmt.

Als bloße Freude an der Mannigfaltigkeit des Könnens und Erlebens bestand das Ideal des uomo universale in der Renaissance. Als Ideal der Humanität hat die Hingabe an das Menschliche überhaupt ihren tiefen Ausdruck in der Zeit des deutschen Idealismus gefunden. Der Mensch fühlt sich der Idee nach als Mikrokosmos, er strebt das Ganze des Menschen in sich zu verwirklichen. Nichts Einzelnes wird ihm absolut, alles ist relativ auf das Ganze. Im augenblicklichen Erleben, im konkreten Schicksal wird momentan das Absolute erlebt, aber alsbald verloren im Konflikt mit anderen, weiteren Aufgaben des Menschen überhaupt. Nachher wird das im Augenblick Absolute relativiert, in Zerrissenheit und Schuld die Antinomie zwischen dem Einzelnen und Ganzen erfahren, aber der Tendenz nach harmonisierend gelöst (in der Idee der Humanität als einer Ganzheit, im dichterischen Weltbild, in Schöpfung von Gestalten oder in Betrachten durch philosophische Begriffe). Nachträglich wird alles zum Erlebnis unter anderen Erlebnissen, ursprünglich war es ewig und absolut gemeint. Die Entwicklung des Humanen, sofern er Ernst mit der Auflösung alles Einzelnen macht, führt ihn anfangs in allen Sphären einmal in innigste Beziehung zum

Einzelmenschen, zu einem Menschen des anderen Geschlechts, zu einem Beruf usw., im weiteren aber lösen sich alle diese Beziehungen, die ihn festhalten wollten, er wird im Laufe des Lebens immer einsamer, nicht weil er nicht verstanden würde, sondern weil er nie den absoluten Entschluß zur unbedingten Beziehung zum Einzelnen, besonders nicht in der Liebe, fand und festhielt, weil er von sich aus mehr zu sein trachtet als ein Mensch, zum Ganzen, zum Menschen überhaupt, zum Mikrokosmos drängt. Er wird im Laufe seines Lebens der Tendenz nach immer mehr bloß betrachtend, bloß spiegelnd, weil alle seine Erlebnisse der Tendenz nach relativiert, eingesargt werden und von ihnen bloß die gewaltige Disziplinierung des durchgestalteten und geordneten Selbst bleibt, das immer weniger ein Einzelnes ist. An Stelle des Lebens tritt nicht der Idee nach, aber faktisch, beim Humanitätsideal die Betrachtung, das Allesverstehen. Da der Humane alle Sphären, also auch die ethische, aufnimmt, leidet er tief unter den Auflösungen seiner Einzelschicksale, unter seiner Treulosigkeit, und versagt er sich bewußt, Schicksale bloß des Erlebens willen geschehen zu lassen. Da diese Tendenz in ihm unvermeidlich vorhanden ist, bleibt ihm nur das Prinzip der Entsagung und des Ertragens, in welchen negativen Leistungen allein er der Ethik gehorcht, da der positive Entschluß, der das Absolute im Einzelnen erfahren kann, ihm als Erlebnis fehlt, als das Einzige, das der Humanität widerspricht. Goethe ist das grandiose Beispiel: wie er später jede Liebe zu einer Frau abbricht, wie er Christiane Vulpius erträgt. Das Weltbild des Humanen ist letzthin harmonisch und optimistisch. In allem Kampf der Kräfte beherrscht ihn selbst die Tendenz zu harmonischer Lösung, in der Welt sieht er diese Harmonie vorgebildet, er vertraut der Natur, er leugnet das für den Menschen Absolute der Antinomien (Goethe beklagte und verwarf es, daß Kant das radikal Böse lehre). Sofern es nicht durchführbar ist (und niemand ist wahrhafter, objektiver als der Humane), sieht er den Rest als das Rätselhafte: durch Goethes Weltbild zieht überall das Dämonische als eine respektierte Grenze. Der Humane sucht sich dem großen Entweder—Oder zu entziehen, er versteht alles und möchte nicht mit hinein in den Strudel, der gewaltsam die Kräfte zerlegt und gegeneinander treibt. Er ist nicht heroisch, sondern harmonisch verbindend; er setzt nicht alles auf eine Karte, weil ihm nichts konkret Einzelnes absolut werden kann. Seine Kräfte sammeln sich nicht in einem Punkte, bäumen sich nicht gewaltsam auf, in Taten die Welt zu bewegen oder selbst zu zerschellen, sondern sie fließen in immer sich verbreiterndem Strom ruhig, alles berührend, jedem etwas bietend, dahin. Die humane Persönlichkeit wird die reichste, erfüllteste Gestalt.

Sie darf sagen: nihil humanum a me alienum puto, jedoch außer dem Einen, das als ihr Gegensatz jetzt zu charakterisieren ist.

Der Mensch entzieht sich der Totalität des Menschlichen überhaupt, indem er auf ein konkretes Schicksal entscheidenden Wert legt. Während im Humanitätsideal alles Einzelne relativiert wird zugunsten des organischen, universalen Ganzen, ist dieser Mensch Absolutist des Konkreten. Der Humane überwindet und assimiliert alles, der Absolutist kann ein Erlebnis — z. B. Liebe zu einem Menschen — zum endgültigen Lebensschicksal werden lassen. Vom Standpunkt des Humanen ist dieser gewaltsam, unnatürlich, verrannt. Vom Standpunkt des Absolutisten ist der Humane nicht mehr existierend, da er alles Endliche, Konkrete diesseitig schon relativiert zu einem Ganzen, das es bloß für die Betrachtung, nicht für die Existenz gibt; der Humane wird der Tendenz nach am Ende als der Allweise verblasen, substanzlos, während der Absolutist existentiell erst ewigen Sinn, Substanz gewinnt: denn nur im Endlichen kann er unendlich existieren. Der Absolutist muß — das ist ihm das Leben — durch einen Engpaß: ein Wunsch, ein Schicksal werden ihm der Sinn. Der Humane weitet sich aus, wird zum „kompletten" Menschen, der immer hinter jedem Einzelschicksal, Einzelerlebnis steht, um es zu relativieren und aufzunehmen, eben als ein „Erlebnis". Für den Absolutisten ist es das Kennzeichnende, daß er nicht allgemeinen Imperativen formulierter Art gehorcht. Sondern er ringt um seine Substanz, die er verliert, wenn er nicht konkret wählt, wenn er seine Wahl nicht festhält, wenn er untreu ist, wenn er nicht in der Existenz das Absolute erfährt.

Der Gegensatz besteht zwischen gewaltigen Personifikationen: PLATO, GOETHE, HUMBOLDT einerseits, SOKRATES, KIERKEGAARD andrerseits[1]). Sowie man dem einen den höchsten Wert beimißt, verliert an seinem Maßstab der andere an Wert, trotz aller Fülle und Gestalt des Humanen, trotz aller Kraft und Unbedingtheit des Absolutisten.

Die echten Gestalten existieren in Durchdringung des ganzen Menschen. Ihnen schließen sich die viel häufigeren, unechten in gleitender Reihe an: dem Absolutisten die bloßen Fanatiker, die Menschen mit fixen Ideen (der Absolutist ist z. B. in der Betrachtung, im Denken universal, relativistisch und ist Absolutist nur im Leben); dem Humanen schließt sich der Mensch an, der vielerlei unverantwortlich lernt, kann und erlebt, aber nicht assimiliert, nicht zum Ganzen formt.

---

[1]) KIERKEGAARD spricht charakteristisch über GOETHE: IV, 129—135.

KIERKEGAARDS Sätze sind die deutlichsten für den Typus des echten Absolutisten:

„Es gibt allerlei, was man „zugleich" sein kann; und je unbedeutender es ist, desto leichter kann man es „zugleich" sein ... Das Bedeutende aber hat, je nach dem Grade seiner Bedeutung, just die Eigentümlichkeit, daß man nicht das sein kann — und zugleich noch anderes."[1]) — LESSING redet von dem einzigen immer regen Triebe zur Wahrheit: „Dies Wort ‚einzig' kann nicht gut anders verstanden werden als ‚unendlich' in demselben Sinne, als es höher ist, einen Gedanken, einen einzigen zu haben, als viele Gedanken."[2]) „SOKRATES ist der unpopulärste Mann in Griechenland, gerade weil er dasselbe sagt wie der simpelste Mensch, aber dabei unendlich viel denkt. Mit einem Gedanken aushalten zu können; ihn mit ethischer Leidenschaft und der Unerschrockenheit des Geistes durchzuführen; die Gegensätze, die dieser eine Gedanke in sich birgt, mit ebensoviel Leidenschaft wie Unbefangenheit auf sich wirken zu lassen; so in demselben zugleich den tiefsten Ernst und den heitersten Scherz, die tiefste Tragik und die höchste Komik zu sehen: das ist zu allen Zeiten unpopulär ..."[3]) KIERKEGAARD nennt es „die Bewegung der Unendlichkeit zu machen", wenn ein Mensch einem Einzelnen das Absolute abgewinnt. „Der Ritter", der die Bewegung der Unendlichkeit vollzieht, „wird zunächst die Kraft besitzen, den ganzen Lebensinhalt und die Bedeutung der Wirklichkeit in einen einzigen Wunsch zu konzentrieren. Fehlt es einem Menschen an dieser Konzentration, an dieser Geschlossenheit, ist seine Seele von Anfang an auf das Mannigfaltige gerichtet, dann wird er niemals die Bewegung ausführen ... Ferner wird der Ritter die Kraft besitzen, das ganze Resultat der Denkoperation in einem Akt des Bewußtseins zu konzentrieren. Fehlt ihm diese Geschlossenheit, ist seine Seele von Anfang an auf das Mannigfaltige gerichtet, so wird er nie Zeit bekommen, die Bewegung zu vollziehen ... er ist zu stolz zu wollen, daß das, worin der ganze Inhalt seines Lebens beschlossen war, die Sache eines flüchtigen Augenblicks sollte gewesen sein."[4])

Der Absolutist hat nicht nur einen Gedanken, er ist überall im Leben unbedingt und ausschließend, wo es wesentlich ist — und nur auf das Wesentliche kommt es ihm an —; er hält unbedingt Treue, seinem Vater, seiner Religion, er liebt nur eine Frau und ist an diese endgültig gebunden. Trotzdem ist es dem Absolutisten Pflicht, ein ganzer Mensch zu werden; das unterscheidet ihn neben der Durchdringung seines ganzen Wesens von dem bloßen Fanatiker. Denn es gibt zwei Gegensätze, die gänzlich verschiedenen Charakter haben: dem universal Gebildeten, dem Menschen, dessen Geistesstruktur als Struktur zur Totalität entfaltet ist, steht der Mensch des partikularen, einseitigen Könnens und Begreifens gegenüber. Dieser Gegensatz bezieht sich auf das Formale, nicht auf die Substanz der Existenz, auf das Medium des Geistigen, nicht auf das

[1]) Angriff auf die Christenheit, 108.
[2]) VI, 193. [3]) IV, 383. [4]) III, 36ff.

konkret Individuelle. Zweitens (und dieser Gegensatz war in dieser ganzen Darstellung gemeint) steht der Mensch, der auch das individuelle Schicksal, seine Erlebnisse und menschlichen Beziehungen wesentlich als Bildungsstoff betrachtet und sie alle relativiert, dem andern Menschen gegenüber, der das Individuelle, das Schicksal absolut nimmt und Treue hält. Der erstere löst sich selbst in die Idee des Menschen überhaupt auf, weil er schließlich seine Existenz auflöst; der zweite existiert, weil das Wirkliche in seiner Konkretheit ihm das Medium des Absoluten ist, das Individuelle ihm im wesentlichen außerhalb des Relativierbaren bleibt. Ihm sind aber die Grenzen zwischen Relativierbarem und Nichtrelativierbarem, die für den ersten Typus gar nicht bestehen, nicht etwa objektiv zu bestimmen, sondern nur in der Existenz. Dem Humanen wird das Ganze der Bildung letztes Ziel, in welchem das Absolute der Existenz verschwindet. Dem Absolutisten bleibt das Ganze der Bildung Ziel, aber nicht ein Absolutes. KIERKEGAARDS Worte mögen wieder zur Charakteristik dienen: „‚Non omnia possumus omnes‘ gilt überall im Leben, aber darum darf man die Aufgabe nicht vergessen, und soll man die Einseitigkeit teils mit Wehmut betrachten, teils soll sie aus einem kräftigen Entschlusse hervorgehen, lieber etwas Ordentliches sein zu wollen, als in allem zu pfuschen. Jede tüchtige Individualität hat immer etwas Einseitiges an sich, und die Einseitigkeit kann gerade ein indirekter Beweis ihrer wirklichen Größe sein, aber die Größe selbst ist sie nicht. So weit sind wir Menschen von der Realisierung des Ideals entfernt, daß der Platz Numero 2, die kräftige Einseitigkeit, beinahe das Höchste ist, was erreicht wird; aber man darf doch nie vergessen, daß es der Platz Numero 2 ist.[1])“

Die Ganzheit, die hier gemeint ist, ist die Struktur des Geistes, das bloße Medium der Existenz. Der Mensch mit fixer Idee steigert die unvermeidliche Fragmentarisierung, die auch in der Geistesstruktur durch die Begrenztheit der Lebenssituation eintritt. Die „Pflicht zur Ganzheit“, die der Absolutist in bezug auf die geistige Struktur empfindet, schließt aber im Materialen, im wirklichen Schicksal für ihn das Entweder—Oder, den Satz vom Widerspruch keineswegs aus. Daß er dieses im Leben festhält, macht ihn zum Absolutisten, daß er der Geistesstruktur (der Bildung) nach zum Totalen strebt, scheidet ihn vom Fanatiker. Das absolute Entweder-Oder existiert nur für ihn als Einzelwesen, alles Kommunikable, Allgemeine ist für ihn in jenem Medium der Totalität des Menschlichen.

[1]) VII, 43—46.

Der dargestellte Gegensatz des harmonischen, humanen Universalismus und des antinomischen Absolutismus sei zuletzt noch einmal mit einigen Schlagworten charakterisiert:

Der Absolutist relativiert alles Allgemeine, absolut ist ihm ganz Individuelles, darin er sich existierend bewußt ist. Der Humane relativiert gerade das Individuelle, er verwandelt es in Möglichkeit, in Bildungsstoff, und kann dadurch des Konkreten verlustig gehen. Der Absolutist „übernimmt" das Konkrete, der Humane nicht. Dem Absolutisten ist absolut nur, was zugleich einzeln, individuell ist. Dem Humanen wird das Absolute erniedrigt, wenn es im Individuellen nicht rein verwirklicht ist. Der Humane schwebt immer außerhalb und kann darum, alles relativierend, vielerlei. Er empfindet es als ein Festgelegtwerden auf Beschränktes, was dem Absolutisten das Wesentliche ist. Die Liebe des Humanen ist eine Gesamtkraft, die auch auf einen einzelnen Gegenstand trifft; die Liebe des Absolutisten existiert nur in der Liebe zum einzelnen Individuum, das für ihn absolut ist. Der Humane liebt nur die Idee, das einzelne Individuum ist eine fragmentarische Gestalt derselben. Der Absolutist liebt das Individuum als Idee, die Idee allein wäre ihm ein phantastisch Allgemeines. Beide sind mit keinem Erreichten befriedigt, weil beide unter der Idee leben, aber der Humane relativiert und verzichtet, der Absolutist legt allen Sinn darein, in diesem individuellen Prozeß, der absolut wesentlich begann, unter der Idee weiterzugehen. Der Humane denkt für sein Dasein unwillkürlich auch an Allgemeingültigkeit im Sinn der Idee, der Absolutist behauptet für das Individuelle, das ihm absolut ist, weil es ihm unter der Idee steht. nicht Allgemeingültigkeit für jedermann.

5. Die soziologischen Ganzheiten.

Ein soziologisches Ganze hat im Gegensatz zur bloßen Masse irgendeine Struktur: Staat, Nation, Familie mögen recht heterogene Strukturen haben von rationaler Durchsichtigkeit bis zur Idee einer undurchsichtigen, im Eigenen lebendig gefühlten Substanz. Allen gegenüber fühlt der Mensch sich eingeordnet, hingegeben, unterwerfend, und fühlt er sich in Widerstand, sich individualistisch isolierend, oder schließlich erweitert er sein Ich zur Herrschaft, indem sein Wille und der Wille des Ganzen zusammenfallen, er zugleich Individuum und das Ganze im Selbstbewußtsein wird, die Gemeinschaft das Medium ist, in dem er seine gestaltende Tätigkeit wirken läßt.

Das hingegebene Selbstbewußtsein fühlt sich wesentlich nicht als Individuum, sondern als Gruppenangehöriger. Ihm ist das poli-

tische Dasein, das Dasein als Gesellschaftswesen Sinn und Glück, das Individuum als solches ist ihm nichtig. Losgelöst von dem Boden seines Geschlechts, seiner Nation, seines Staates fühlt sich dieser Mensch wie tot, während der phantastisch, so ohne weiteres von allem Losgelöste sich in seiner Wurzellosigkeit zugleich als Mensch überhaupt fühlen kann. Zwischen dieser Abstraktheit des individuellen Atoms, die leer ist, und der absoluten Gebundenheit liegen die empirischen Gestalten.

In allen Sphären der Existenz ist der Gegensatz zu verfolgen; z. B. beim Arbeiten steht sich gegenüber: die Arbeit mit Werkzeugen, die Eigentum und Herrschaftsbereich des Einzelnen sind, und die Arbeit, die nur an Werkzeugen in einer Organisation möglich ist; Arbeiten, die auf individuellen Zielen beruhen und durch Individuen erreichbar sind, und Arbeiten, die nur durch Gemeinschaft zu leisten sind. Die Freude an Veränderung und Gestaltung der Welt in der Eigenarbeit, dem persönlichen Herrschaftsbewußtsein steht das Herrschaftsgefühl als Glied einer Gruppe in der Freude an der Weltgestaltung in Gruppenarbeit gegenüber.

Bestehende Gruppen und Organisationen halten sich für das Objektive und üben nicht nur äußerlich, sondern gerade innerlich in der Seele der Menschen einen großartigen Zwang aus, dem zu widerstehen der Existenz beraubt. Dem entgegen entwirft der Individualist die Theorie: der Staat, die Ordnung, die Gesellschaft habe dem Einzelnen zu dienen, nicht umgekehrt. Es sei Unrecht, die Individuen einem Ganzen zu opfern, das selbst nichts sei außer der Summe der Individuen. Das Ganze ist bloß Apparat für die Zwecke des Einzelnen, sonst nichts.

Diesen Extremen gegenüber bleibt der konkret lebendige Mensch sich seiner Wurzeln, seiner spezifischen Bedingtheit und des Werts dieses absolut Individuellen bewußt. Er kann zwar als Einzelner existieren, aber nur, indem er zugleich das Ganze aufnimmt. Für ihn ist das Individuum er selbst und zugleich Teil des Ganzen, von dem er sich nicht lösen kann. Er trägt, „übernimmt" den Wert und Unwert des Ganzen, dessen Glied er ist, übernimmt die Schuld der Väter, ja hat als Pathos: sich mit dem Vater schuldig zu fühlen[1]). Er kann nicht verleugnen, nicht äußerlich und nicht innerlich, woher er kommt. Er fühlt sich treu, aber auch substantiell verbunden. Nie würde als abstraktes Atom ein bloßes Individuum Existenz haben. Das Individuum ist nur durch die Gesellschaft, ohne sie nichts; und doch ist das einzig Wirkliche das Individuum.

[1]) KIERKEGAARD V, 23.

Neben und gegen die Hingabe an die Gemeinschaft, der ewigen Zugehörigkeit zu ihr besteht im Menschen ein individualistischer Drang zur Verselbständigung als Prozeß, als lebendiges, antinomisches Problem, nicht als abstrakter Sprung zum Atom. In der Geschichte entsteht aus dieser Isolierung Einzelner der größte Teil des Schöpferischen, das dann nach anfänglicher Ablehnung von der Gemeinschaft aufgenommen wird. Wie es ohne soziale Solidarität keine Kontinuität und keine Bewahrung geistigen Erwerbs geben würde, so ohne individualistisch isolierende Kraft keine Neuschöpfung. KANT zeigte den Antagonismus von Geselligkeit und Ungeselligkeit, verstand die menschliche Entwicklung aus der „ungeselligen Geselligkeit". Aus diesem Antagonismus wächst nach KANT Talent, Eigenart, überhaupt alles Wertvolle. Das bloße Gemeinschaftsbewußtsein tötet alle isolierenden Kräfte. Nur sofern sie sie assimilieren und bewahren kann, nimmt die Gemeinschaft solche Individuen auf. Die stärksten individualistischen Kräfte des Geistes werden zu allen Zeiten in die Einsamkeit gedrängt, wenn sie nicht vernichtet werden. Auf Grund der Tradition von Jahrtausenden, die sie aufgenommen haben, leben solche Einsame (z. B. NIETZSCHE, KIERKEGAARD) wie Wesen, die nicht soziabel sind. Sie haben die Leistungen der Gemeinschaft (Tradition des Geistes) zu ihren Gunsten zur Verfügung, erleben aber nicht das Umgekehrte, die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, sehen darin jedenfalls nicht Maßstab und Pflicht, wenn auch Sehnsucht dahin sie bewegt.

Dem Staate setzt sich das Individuum auf mehrfache Art entgegen. Der Staat wird als bloßes Mittel für das ego benutzt (z. B. ALKIBIADES). Der Staat wird als ein Mittel der Existenz und Erziehung pflichtmäßig respektiert (z. B. der platonische Philosoph), das Individuum stellt sich im Selbstbewußtsein und im Wesentlichen außerhalb, arbeitet jedoch sich unterordnend, mit am Ganzen. Oder schließlich: das Individuum entzieht sich völlig dem Staate, wie z. B. die spätgriechischen Philosophen aus dem öffentlichen Leben sich in die Einsamkeit zurückzogen. Sie lehrten, die Welt sei e i n Staat, paarten grenzenlosen Universalismus mit dem atomistischen Individualismus. Der einzige Sinn war Seelenruhe und kontemplatives Verhalten des einzelnen Individuums.

6. Welt und Gott.

Wird der Mensch sich der Ganzheit des Daseins bewußt, fühlt er sich diesem Ganzen gegenüber als Einzelner, so beherrschen ihn die entgegengesetzten Triebe, Ganzheit, Allheit zu werden und Selbst zu sein.

Die Situation ist verzweifelt. Sie gewinnt die leichteste Lösung, wenn der Mensch sein Ich zerfließen läßt in das All, wenn er in pantheistischer Unendlichkeitsstimmung als Selbst zerrinnt, wenn er in schwärmerischer Bewegung im Ganzen verschwindet. Dem entspricht ein Weltbild, in welchem das Individuelle nur Schein ist, auf einem principium individuationis beruht, das nur innerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung gilt. Alle Einzelnen fließen in das All zurück, wie die Ströme in den Ozean (so sagten die Stoiker). Unsterblich und wahrhaft bestehend ist nur das Ganze und das Netzwerk der idealen Formen, alles Individuelle ist Schatten, Abbild, Abfall; es drängt nur zurück dahin, woher es durch törichte und schuldhafte Isolierung entsprang; es drängt dazu, nicht mehr es selbst zu sein. Das ist, da der Mensch doch fortfährt, als Individuum da zu sein, nur in Stimmung, in Rausch, in Mystik möglich. So wird der Mensch unendlich, sofern er Ernst damit macht, nur indem er sein Selbst verliert, aber doch ein zufälliges, lebendiges Individuum bleibt. Als endliches Wesen hat er nur die Aufgabe — je nach der sonstigen Weltanschauung — der stoischen formalen Selbstdisziplinierung, der asketischen Übungen, um so möglichst gewiß im übrigen unendlich zu sein, in der Allheit zu zerfließen, im pantheistischen Glauben aufzuhören, im Rausch eins zu werden. Je mehr die klare Disziplinierung fehlt, je mehr es sich bloß um Stimmung handelt und eine Mischung endlichen Daseins mit dem unendlichen eintritt — ohne Durchdringung —, um so mehr werden diese Gestalten undeutlich, undifferenziert, unecht.

KIERKEGAARD beschreibt ein solches Unendlichwerden:

„Das Phantastische ist das, was einen Menschen so in das Unendliche hinausführt, daß es ihn nur von sich wegführt und dadurch abhält, zu sich selbst zurückzukommen. Wenn so das Gefühl phantastisch wird, dann verflüchtigt sich das Selbst immer mehr, es wird zuletzt eine Art abstrakter Gefühligkeit, die unmenschlich keinem einzelnen Menschen angehört, sondern unmenschlich sozusagen am Schicksal irgendeines Abstraktums, z. B. an der Menschheit in abstrakto gefühlvoll teilnimmt. Wie der Rheumatische über seine sinnlichen Empfindungen nicht Herr ist, sondern diese von Wind und Wetter abhängen ... so bei dem, dessen Gefühl phantastisch geworden ist ... Ebenso bei der Erkenntnis, wenn sie phantastisch wird. Das Gesetz für die Entwicklung des Selbst in Hinsicht auf Erkenntnis, wenn das Selbst wirklich es selbst wird, ist, daß der steigende Grad der Erkenntnis dem Grad der Selbsterkenntnis entspricht, daß das Selbst, je mehr es erkennt, desto mehr sich selbst erkennt. Geschieht dies nicht, so wird die Erkenntnis je mehr sie steigt, desto mehr eine Art unmenschliches Wissen, zu dessen Erwerbung das Selbst des Menschen verschwendet wird ... Wenn der Wille phantastisch wird, so verflüchtigt sich gleichfalls das Selbst immer mehr. Der Wille wird dann nicht fortwährend in demselben Grade konkret wie abstrakt, so daß er, je mehr er im Vorsatz

und Entschluß unendlich wird, desto mehr in dem kleinen Teil der Aufgabe, der sich jetzt sogleich ausführen läßt, sich selbst ganz gegenwärtig und gleichzeitig wird . . ."[1])

All diesem Zerfließen widerstrebt das Selbst. Der Mensch erfährt alle jene Gestalten als unwirklich und will er selbst werden. Alles Gegenständliche ist ihm bloß Weltbild und auch das ganze Weltbild nicht das Ganze, dem er sich hingeben, als dessen Glied er sich fühlen könnte. Das Ganze heißt ihm Gott, ohne daß er weiß, was das ist. Selbst ist er nun entweder in Beziehung auf diesen Gott, der zwar nicht außer ihm als Gegenstand, nicht Glied oder umschließendes Ganze des Weltbildes wäre, der vielmehr für den Verstand nur paradox, nur in Form des „Absurden" da ist, ihm aber — vergleichsweise gesprochen — so etwas wie Sinn bedeutet. Oder er existiert in Trotz gegen Gott, absolut auf eigene Verantwortung, ganz er selbst, nur er selbst.

In der ersten Gestalt ist der Mensch hingegeben, aber nicht zerfließend. Er kann als endliches Wesen nur im Endlichen existieren, aber allerdings überall mit Beziehung auf Gott. Da dies rational nicht objektivierbar oder absurd ist, so ist er unvermeidlich verschlossen. Es ist im Letzten ein Inkommunikables da, nicht daß er etwas verschweigen wollte, sondern er erfährt seine Beziehung zu Gott, begreift es aber nicht. Dieser Mensch wird im Endlichen alles mit äußerster Anstrengung leisten, er wird es so ernsthaft, so wichtig nehmen, wie kaum einer, der ähnliches in bloß endlicher Gesinnung täte, er wird im Konkreten das Pathos des Unbedingten haben, und doch wird er erfahren, daß alles unwesentlich ist, wird er zugleich alles in Beziehung setzen auf Gott und dadurch relativieren. Aber es wird zwar relativiert, doch nicht negiert und nicht seiner Kraft beraubt. Es bleibt nur immer in der Art, wie der Mensch seine Arbeit und sein Leben erfährt, etwas im Hintergrunde, das letzthin absolutes Geheimnis, ihm selbst nicht weniger als anderen, bleibt. Äußerlich könnte hier eine Ähnlichkeit mit der epikureischen Einstellung: *ἔχω οὐκ ἔχομαι* naheliegen. Doch in dieser genießenden Einstellung handelt es sich um die ganz formale Disziplinierung aus durchsichtigem Ziel. Hier in der religiösen Relativierung um ein Verhindern des Festlaufens und Verabsolutieren eines Endlichen — und mag dies noch so großartig sein —, doch so, daß alles ein Geheimnis bleibt, und daß gelebt wird, als ob diese endlichen Aufgaben absolute wären. Am deutlichsten zeigt sich das Geheimnis, das Inkommunikable, weil dem Menschen selbst Undurchsichtige, bei

[1]) VIII, 28ff.



äußersten Entschlüssen, z. B. beim Wagen des Lebens. Hier kann niemand zureden, niemand sinnvollerweise gefragt werden. Im Kommunikablen wird der bewußt verantwortliche Mensch hier, sofern er gefragt wird, immer abraten. An den andern kann man nur rationale, im Endlichen selbst durchsichtige Maßstäbe anlegen. Die Maßstäbe bei Handlungen, die das Wagnis des Lebens bedeuten, sind absolut innere, nur vom Menschen selbst erfahrene, geheimnisvolle. Niemand, der sie erfährt, wird einen anderen fragen. So auch sonst bei Entschlüssen, die über das Berechenbare und im Diesseits Durchsichtige hinausgehen; man wird immer nur mit sich selbst, nie mit dem Anderen zu Rate gehen, und am wenigsten, wenn er fragt, solche Entschlüsse für ihn in Erwägung ziehen. Daraus folgt, daß im Kommunikabeln entweder der Maßstab immer herabgesetzt wird, oder daß er in phantastischem Mißverständnis suggeriert und in seinem Wesen entleert und verdorben wird, oder — zuletzt — daß es vielleicht auch hier so etwas wie indirekte Mitteilung gibt.

Kierkegaard deutet das Christliche auf eine Weise, die historisch, was die Masse der Bekenner betrifft, falsch sein mag, die aber innerhalb des Christentums eine Möglichkeit bezeichnet, welche, jenseits der Grenze des wirklich Verstehbaren, doch ein Faktum trifft, das hier umschrieben, wenn auch nicht durchdrungen wird. Der Einzelne in seinem Verhältnis zu Gott stößt überall an das Paradoxe, das Absurde. Hat sein Glaube Inhalte, so können diese selbst nur absurd sein. Sein ganzes Verlangen geht darauf, daß er nur nichts Absurdes glaubt, das nachher doch noch zu verstehen ist; sein Glaubensinhalt ist das endgültig Absurde; dies ist, daß Gott als Individuum, als Mensch da ist: der Glaube an Jesus Christus als an Gott. Dazu kann nichts hinleiten, das kann auf keine Weise plausibel gemacht, im Gegenteil immer nur als absurd aufgezeigt werden (oder es wird in bloßes Symbol spekulativ verwandelt nach Hegels Technik: was dort in der Stufe der Vorstellung geglaubt wird, wird spekulativ in der Stufe des Begriffs gewußt, verliert dann zwar die Absurdität, aber auch alles Spezifische des Glaubens; so daß sich orthodoxe und echte Christen immer gegen Hegels Religionsphilosophie gesträubt haben). Es muß dem Glaubenden von Gott selbst die „Bedingung" zum Glaubenkönnen gegeben werden, dazu kann er sich nicht durch eigene Kräfte entwickeln. Daher „Gnade", „Wiedergeburt" hier wesentliche Kategorien werden. Verwässert lassen sich diese Kategorien auf alle Religiosität des „Einzelnen" übertragen, verlieren aber dann das Spezifische, das in der einen „Bedingung" liegt, die von Gott gegeben wird. Dann werden sie

umgedeutet auf alles, was von uns nicht bewußt gewollt werden kann, sondern uns gegeben wird, in uns wächst.

In solchem Glauben an Jesus Christus bleibt der religöse Einzelne ein Einzelner. Wenn er sich auch einem Individuum unterwirft, bleibt er doch der Einzelne Gott gegenüber, denn dies Individuum (bei dem es gleichgültig ist, ob es vor 2000 Jahren lebt oder gegenwärtig, an das geglaubt wird nicht auf Grund von Kenntnis, Erfahrung, Bewährung, Umgang, sondern auf Grund der unbegreiflichen „Bedingung", unbegreiflich jedem, dem sie nicht gegeben wird) ist eben Gott. Unter Menschen bleibt, was dem religiösen Einzelnen immer wesentlich ist, nur das Verhältnis auf gleichem Niveau, lehrend, veranlassend, oder lernend, veranlaßt möglich (das sokratische Verhältnis, das alle Autorität unter Menschen ausschließt).

Faktisch aber wird sich dieses ganzen Verhältnisses leicht die Kraft bemächtigen, die zur Unterordnung unter menschliche Autorität, unter menschliche Individuen drängt oder (bei diesen selbst) zur Macht, zum Haltgebenwollen, zum Führertum im Letzten, Weltanschaulichen. Daher die Christen fast immer Individuen anzubeten geneigt waren.

Wenn hier eine psychologische Möglichkeit allgemeinen Charakters vorliegt — wie es vom Standpunkt des Betrachtenden aus notwendig sein muß —, so wird man außer dem grandiosen Beispiel des Christlichen vermutlich auch andere finden. Es wird zu erwarten sein, daß sie untereinander sich auf das Heftigste ablehnen müssen, daß sie alle, außerhalb dieser spezifischen Beziehung zu einem menschlichen Individuum, ihrer Zeit entsprechend frei, humanistisch, wissenschaftlich, im Einzelnen unbehindert sind. Sie werden alle in absolut freier Vereinigung beginnen, alsbald zu gewissen Formen, Zeremonien, Symbolen neigen, schließlich bis zur Kirchenbildung fortschreiten, wenn die Bedingungen äußerer Art zureichen und der Massenerfolg kommt. Dieser wird vielleicht anfangs geradezu abgelehnt, denn der Zusammenschluß ist ein solcher der besonders Begnadeten, Begabten, Virtuosen. Aber das ändert sich mit der Entwicklung, bei der schon früh hysterisch Veranlagte leicht eine Rolle spielen können. Der Führer, an den geglaubt wird, übt eine disziplinierende Wirkung aus. Die Anhänger werden — es handelt sich ja um weltanschaulich-religiöse Bindung an ein Individuum, das für die Anhänger ein absolutes ist — geistig formal gehoben, gestaltet (vielleicht für viele das einzige Mittel, überhaupt einen Wert zu gewinnen) Sie sind in ihrem Leben von starkem geistigem Streben, aber auch anspruchsvoll: sie fühlen sich, sonst könnten sie ja nicht glauben, zugleich als

Bessere, Auserlesene, Begabte — sie haben ja die Bedingung zu diesem Glauben mitgebracht, den andere nicht verstehen können. Wie alle solche Bindung des Religiösen, Absoluten an eine individuelle Erscheinung, die maßgebend für eine Gruppe ist, wird dieser Glaube und diese Lebensführung irreal sein; an Stelle der Liebe tritt Freundschaftskult, an Stelle konkreten Durchdringens und verzweifelten Erfahrens mit ideenhafter Bewegung auf das Absolute im Endlichen überhaupt tritt die Ausschließung der Masse, der Realität, des Schicksals durch das ultimum refugium des Selbstmords. Einzelne Züge dieser typisierenden Konstruktion wird man vielleicht bei den Pythagoreern, bei spätgriechischen Philosophenschulen finden. Jedoch lassen sich hier wie überall die konkreten historischen Einzelerscheinungen nicht unter einen schematischen Typus unterordnen. —

Der Trotz gegen Gott lebt sich im Bewußtsein des Menschen aus, selbst Totalität zu sein. Der Mensch empört sich gegen Gott angesichts der Grenzsituationen, der Furchtbarkeiten des Daseins, der Ungerechtigkeiten der Welt. Er weist jede Theodicee von sich, denn Gott ist ihm nicht zu rechtfertigen. Ihm bleibt nur, in dieser Furchtbarkeit er selbst zu sein, zu wirken, ganz zu werden, zu helfen, wem er will, und zu lieben. Er kann auf sich selber ruhen, mag er auch zerstört werden. Er wagt es, auf eigene Verantwortung allein zu existieren, mit Gott zu kämpfen, seine absolute Selbständigkeit zu fühlen und zu beanspruchen. Er fühlt sich nicht auf eine Totalität bezogen, sondern anerkennt diese nur, sofern er sie selbst schafft. Er selbst ist das Ganze, das allein existiert, er selbst ist unendlich erweiterungsfähig, erhebt den Anspruch grenzenloser Ausdehnung seines Willens, seiner Macht, seines Schaffens. —

Beide, das Leben in Beziehung auf Gott und im Trotz gegen Gott, sehen Sinn und ewige Bedeutung als Zukunft — die einzige Form für den endlichen Menschen, sofern er phantastisch im Unendlichen zu existieren aufhört —, der eine aber weiß sein Selbst durch Anderes, das er Gott nennt, gesetzt und bedingt, der andere fühlt sich absolut allein, einsam, mächtig, er ist allein sich selbst Maßstab.

Außer dem Leben in Beziehung auf Gott und im Trotz gegen Gott gibt es eine Erweiterung des Ich zu Gott in der Erfahrung des Mystikers. Die Vergottung des Mystikers ist für diesen Gegensatz Ich-Gott dasselbe, was in den anderen Gegensätzen des Einzelnen und Allgemeinen die Erweiterung des Ich zum Ganzen ist.

Die verschiedenen Gegenüberstellungen von Einzelnem und Allgemeinem oder Ganzem lassen erkennen, wie vieldeutig der Ausdruck

Individualismus ist, wenn er so schlechthin gebraucht wird. Was in dem einen Gegensatzpaar individualistisch ist, kann unter dem Gesichtspunkt eines anderen das Gegenteil sein und umgekehrt: Der freie Einzelne gegen die Allgemeinheit des Notwendigen pflegt oft oder meistens zugleich der dem Allgemeingültigen Gehorchende gegen die Willkür des Individualisten zu sein; vom Standpunkt des sozialen Ganzen und der Masse aus ist der Humane Individualist.

Die verschiedenen Allgemeinheiten und Ganzheiten fallen also keineswegs zusammen, so daß etwa der Mensch entweder Individualist oder Universalist in allem zugleich sein könnte. Es gibt keinen Individualismus oder Universalismus schlechthin, sondern nur spezifische Gestalten. Diese entstehen, indem einer der Gegensätze verabsolutiert wird, die andern diesem untergeordnet und relativiert werden. Frage ich also im konkreten Fall nach der Art des Individualismus, ist zunächst festzustellen, welche Polarität die entscheidende ist.

Unter dem „Selbst" wird im Sprachgebrauch sowohl der losgelöste, sich widersetzende Einzelne als auch gerade der Hingegebene, im Ganzen Aufgelöste und Eingegliederte als „wahres Selbst" verstanden. Beide Gestalten sind als entgegengesetzte uns anschaulich. Hier dagegen wird immerfort gesucht die dritte Gestalt: das Selbst, das als Einzelnes zugleich das Allgemeine ist. Dieses Paradoxe ist aber nie, ist nicht als Gestalt anschaulich, ist nur werdend, ist das Lebendige. In jedem der Gegensatzpaare ist die Frage nach diesem dritten Selbst möglich. Diese Frage wird von sich aus, wenn sie im allgemeinen gestellt wird, alsbald eines jener Gegensatzpaare herausheben. Wo aber wird dann ein Einheitliches, ein Ganzes, ein Selbst, das alle in sich schließt, sichtbar? Darauf ist die Antwort: Wir sehen nur Prozesse, mannigfaltig, sehen nicht ihr Ziel, nicht ihre Vollendung. Ein ganzes Selbst ist nur da, indem eine hierarchische Ordnung eintritt, eines der Gegensatzpaare als übergeordnet die andern sich assimiliert, dadurch daß sie relativiert werden. Damit entsteht aber die Möglichkeit zu verschiedenartigen „Selbst", die nur vom Standpunkt einer bestimmten Weltanschauung als richtig und falsch beurteilt werden können, vom Standpunkt des Betrachters aber nebeneinander gesehen werden müssen. Wenn das Selbst in der Polarität des Religiösen liegt, dann ist z. B. das Soziale gleichgültig und im Konfliktsfall untergeordnet. Der Religiöse ist, soziologisch gesehen, Individualist (was nicht hindert, daß das Religiöse selbst soziologische Gestalten annimmt, wobei aber derselbe Konflikt, so der zwischen kirchlicher und individueller Religiosität, bleibt). Wem das politische Dasein das allein schöpferische ist, wie etwa Macchiavelli, der gibt seine „ewige Seligkeit" für das Vaterland hin, wenn der Konflikt

da ist; ihm existiert das Selbst wesentlich nur in der Polarität des Einzelnen und des besonderen soziologischen Ganzen.

Eine objektive Hierarchie der Polaritäten von Einzelnem und Allgemeinem gibt es nicht für die Betrachtung. Sie ist nur für das Leben und Handeln des Einzelnen da. Für die Betrachtung gibt es kein absolutes Selbst, sie sieht nicht einen Prozeß des Werdens dieses Selbst, nicht, worauf etwa allein es ankommt, nicht das eine, das not tut. Die Betrachtung kann aber auch nicht zeigen, daß etwa zwischen verschiedenen Möglichkeiten gewählt werden müsse. Das Wählen ist vielmehr nicht bloß als Akt, sondern auch als Problemstellung und Aufgabe ganz nur im Leben in der konkreten Situation, nie objektiv und allgemein für die Betrachtung da.

Bei allem Fließen des „Selbst" für den Betrachter und für die Erfahrung des Lebendigen gibt es doch das Bewußtsein der Substanz. In der Liebe wird der Andere metaphysisch als Wesen gegenwärtig, in der Selbsterfahrung kann der Mensch sich gegründet, in einem Ewigen geborgen fühlen. Sowie aber dieses Bewußtsein gegenständlich werden will, wird alles Gegenständliche sofort nur phänomenal; die Substanz muß als das Unendliche und Unergründliche dahinterstehen. Die Frage, ob wir denn nur Produkt von Anlage, sich kreuzenden Kausalketten, Prägung und Schicksal seien, und ob wir nur ein Stadium repräsentieren als Brücke etwa zum Übermenschen, kann nicht beantwortet werden; denn alles was wir gegenständlich formuliert über unsere Existenz denken und sagen, erfaßt nur dieses Phänomenale, das nicht selbst Substanz ist. Das Bewußtsein der Substanz ist als lebendige Erfahrung unwiderleglich, aber nicht als berechtigt erweisbar. Zwar haben sich immer wieder Vorstellungen gebildet von der Existenz der individuellen Monade, die wir seien, welche Monaden ewig als die letzten metaphysischen Elemente die Gestalten der Wiedergeburten durchmachen. Aber solche Vorstellungen der Substanz ergreifen nur das Individuum und lassen die Arten des Allgemeinen fallen, sind darum ein inadäquater Ausdruck des Substanzbewußtseins. Substanz braucht keineswegs ein unveränderliches, dauerndes, monadenhaftes zu sein, sondern sie ist im Gegenteil als Werden da und doch Substanz. Nicht nur solche metaphysische Vorstellung, auch die Erfahrung des Selbst im Leben führt immer wieder zu einer Steigerung des Individualitätsbewußtseins gegen das Allgemeine. Dann wird das Bewußtsein der Existenz des individuellen Selbst entweder als das Würdige erlebt, dessen Unterordnung Selbstverrat und böse wäre; oder es wird gerade die Selbstbejahung, die Gründung auf sich selbst in Verzweiflung als das Böse erlebt. Die Urschuld in metaphysischer Existenz

ist dann die Individualisierung, höchste Schuld des Menschen, daß er geboren ward. Umgekehrt ist etwa der Selbstmord des Stoikers Ausdruck für individualistische Isolierung und Selbstbejahung. Gegenüber allen diesen Weisen der Akzentuierung oder der Negierung des Individuellen in metaphysischer Steigerung ist im reinen Bewußtsein der Substanz das Vertrauen auf sich selbst als ein Werden zugleich Symbol des Vertrauens auf ein Unergründliches, Ganzes, das dahinter steht. Bewußtsein des Individuellen und des Ganzen gehen eine paradoxe Synthese ein.

Die sechs Gegensätze des Einzelnen und des Allgemeinen ermöglichten die Charakteristik mannigfacher Formen des Individualismus und des Universalismus. Keiner der Gegensätze und auch nicht alle auf einmal sind lösbar, sei es für ein bloßes Denken, sei es für die Existenz, als ob hier eine Lösung irgendwann zum Abschluß käme. Sie sind die Quelle von Verzweiflungen, sie lassen überall erstarrte Formen als Ruhe im Sichabschließen zu, sie lassen aber Leben nur als Prozeß gedeihen, der diese Gegensätze immerfort löst, ohne eine Lösung als fertige erreichen und anbieten zu können. Das Selbst wird und ist als lebendiges und unendliches Selbst niemals vollendet. Was das selbst sei, bleibt problematisch; wird die Frage, was das Selbst sei, beantwortet, so wird immer nur eine jener besonderen und einseitig erstarrten Formen genannt. Das Selbst ist ein Lebensbegriff; das Selbst ist nur in Paradoxen zu umkreisen, nicht zu erkennen; es ist zugleich das Allgemeine und Einzelne; da es aber das nicht sein kann, ist das Selbst bloß werdend. Nach der vorhergehenden Schilderung so vieler Gestalten, die sich um diesen Lebensprozeß gleichsam herumlagern, wird die Frage sein, ob sich nicht direkter die Prozesse des Selbstwerdens, nicht etwa erkennen, aber doch ins Blickfeld ziehen lassen.

1. Aufopferung des Selbst.

Jedes Werden eines Selbst geht einher mit einem Opfern des Selbst. Welches Selbst wird geopfert? Entweder die reale Existenz, im Tode (oder im Wagen des Todes), oder die mannigfaltigen Seiten des Selbst, die nie seine ganze Existenz sind: wirtschaftliche Kraft, Genuß und Lust, Würde (die selbst gerade so vieldeutig wie das Selbst ist), Anlagen und Neigungen.

Der Tod ist die Grenze unseres Lebens, über die kein Blick reicht. Jenseits gibt es nur die Möglichkeit metaphysischer Weltbilder und die Möglichkeit zeitlosen Sinns. Jenseits des Todes des Einzelnen gibt es als Realität die soziologischen Ganzheiten, die Kultur, die Werke. Für diese aber ist auch die Grenze vorhanden,

nur ferner, nur oft vom Einzelnen vergessen, dem jene Welten ihm gegenüber wie dauernd erscheinen. Letzthin kommt der Mensch immer wieder auf metaphysische Weltbilder und zeitlosen Sinn, der aber in diesem Leben entschieden, erworben werden kann. Es kommt in diesem Leben auf etwas an, das ewige Bedeutung hat, wenn der Mensch über den Tod hinaussieht und doch nicht nichts findet.

Vorstellungen und Formeln irgendeines Jenseitigen oder Ewigen können vollkommen fehlen und doch hat auch dann der Mensch nur Kraft und Selbstbewußtsein durch eine Verknüpfung mit etwas, das über das zeitlich-räumlich begrenzte Leben übergreift. Im Prozesse des Selbstwerdens ist es der entscheidendste Schritt, daß die empirische Existenz als etwas Verlierbares erlebt wird und doch eine Existenz eines Selbst im Verlust der zeitlichen Existenz glaubend erfahren wird. (Wie diese formuliert wird, ist dabei zunächst gleichgültig; der Prozeß der Formulierungen tendiert von festen, greifbaren Vorstellungen zu bloßen Sinnformulierungen; aber auch darin hält er nicht stand, da Sinn etwas menschlich Relatives wird, nur vergleichsweise, analogisch gemeint sein kann; und die Formulierungen enden in Paradoxien, sofern sie allgemein sein wollen, sind aber ganz konkret, absolut individuell, unübertragbar, wenn das bezeichnet wird, worauf es dem Einzelnen, der sein Leben wagt, ankommt.)

Daß der Mensch sein Leben wagt, wird ihm so der einzige lebendige — so allgemein allerdings nur negative — Beweis, daß er ein „Selbst" ist und wird. Im Wagnis des Lebens wird die empirische Existenz relativiert und dadurch ein absolutes, zeitloses Selbst der Idee nach ergriffen. HEGEL formuliert diese Erfahrung: „Nur dadurch, daß der Mensch sich selber, wie Andere, in die Gefahr des Todes bringt, beweist er auf diesem Standpunkt[1]) seine Fähigkeit zur Freiheit."[2]) „Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht."[3]) Das Selbstbewußtsein „bewährt" sich erst durch den Tod.

Das Wagen des Lebens, das Opfern der zeitlichen Existenz, so allgemein aufgefaßt, hat zwar immer das Pathos, das an allen Grenzen besteht, aber es ist vieldeutig. Es kann das affektbedingte, zufällige, unbewußte Risiko und kann das bewußte, aus dem Ganzen einer Persönlichkeit entspringende Wagen sein; es kann halb getrieben, nachahmend, ja gezwungen sein, und es kann aus ursprünglichstem Impuls, aus freiem Wollen in hellstem Bewußtsein geschehen. Daß

[1]) „Standpunkt" in der Stufenfolge der Phänomenologie des Geistes
[2]) W. W. 7, II, 276. [3]) Phänomenologie S. 126.

die Tatsache, daß jemand sein Leben gewagt hat, objektiv für den Wert einer Sache nichts beweist (der läßt sich überhaupt nicht beweisen), ist selbstverständlich; es ist nur ein Beweis möglich, daß dem Einzelnen etwas absolut wesentlich war, daß ihm hier ein ewiger Sinn als erlebte Kraft vorlag (nicht notwendig als Formel; in den Formeln täuscht er sich vielleicht über sich selbst). Aber selbst dieses subjektive Faktum eines erlebten Absoluten ist noch nicht erwiesen durch das Wagen als solches. Denn die Weite und Helligkeit des Bewußtseins, die faktischen Motive geben so viele Möglichkeiten, daß das bloße Wagen des Lebens sogar zufällig und für das Selbst unwesentlich sein kann, so daß es als verzerrte Karrikatur wirkt. So ist zwar etwas Gemeinsames, aber doch auch prinzipiell Unterschiedenes, ob jemand sein Leben im Krieg, im Duell, im Sport, im wissenschaftlichen Experiment wagt.

Das Pathos des Wagnisses des Lebens führt leicht dazu, es mit einem Schleier zu umgeben: der Mensch, der es wagte, wird für den Betrachter selbst absolut, unantastbar; der Mensch, der es wagte, macht vielleicht selbst den Anspruch, nun überall so absolut, so unegoistisch, so auf das Ewige und Gemeinsame gerichtet zu sein. Das ist in der Mehrzahl der Fälle natürlicherweise nicht so. Derselbe Mensch, der in einer Hinsicht zum äußersten Opfer, zum Wagen der Existenz, ernsthaft bereit ist, ist in anderer Hinsicht ganz persönlich interessiert, machtbedürftig, ohne jede Fähigkeit zum Verzicht. Wer für den Staat sein Leben opfert, opfert vielleicht kein Geld, arbeitet nur für die Interessen eines Standes, einer Gruppe, seiner empirischen Existenz, die er als Ganzes zu opfern bereit ist, im einzelnen aber nicht beschneiden lassen, sondern zur alleinigen Macht ausdehnen will. Hegel spricht davon, daß, auf einem Standpunkt „die Handlungen der Ehre ... das Zweideutige bleiben ..., das noch jenen abgeschiedenen Hinterhalt der besonderen Absicht und des Eigenwillens" hat.[1]) „Die Aufopferung des Daseins, die im Dienste (des Staates) geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandene Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läßt ein bestimmtes Dasein und damit ein besonderes Fürsich übrig, welches den Rat fürs allgemeine Beste zweideutig und verdächtig macht und sich in der Tat die eigene Meinung und den besonderen Willen gegen die Staatsgewalt vorbehält."[2]) Das wäre nur eine Möglichkeit unter vielen, die zeigen, wie das Wagen des Lebens, so sehr es ein Akt des Selbstwerdens ist, doch leicht etwas Vereinzeltes bleiben kann. Weitere Beispiele wären der Typus des

---

[1]) Phänom. d. Geistes S. 330. [2]) l. c. S. 329.

Revolutionärs, der sich für Abstraktionen, Vernunft, prinzipielle fixe Ideen faktisch opfert, im konkreten Leben aber ein eitler, zügelloser, undisziplinierter Großsprecher und Genußmensch ist; oder der jederzeit im Duell auf seine Ehre Bedachte, der im Leben sich nicht das Geringste versagen kann.

Das Wagen des Lebens will nicht den Tod, sondern das Leben. Sein Sinn wird auch und gerade erfüllt, wenn das Wagnis bestanden wird. Es ist ein Akt im Prozesse des Selbstwerdens, nach welchem dieser Prozeß weitergeht. Ganz anders sieht der Tod aus, wenn er als ultimum refugium gewählt, wenn in ihm, nicht als einem Wagnis, sondern als einem Gewollten, das Selbst, das sonst in Gefahr wäre, bewahrt wird. Der Selbstmord hat ein Pathos, wie das Wagen des Lebens, aber das Selbst, das in ihm erhalten werden soll, ist gar nicht ein Prozeß des Selbstwerdens, sondern ein Bestimmtes, Festes, z. B. Würde, ästhetisch genießendes Dasein. Es sind orthodox fertige Anschauungen, die bei allen konkreten Schwierigkeiten ihrer irrealen Weltbilder, Wertungen, Ziele in dem Gedanken des Selbstmords nicht nur Trost, sondern Pathos finden. Wenn das Leben in disziplinierter Lust nicht mehr gelingen kann, wähle den Selbstmord, sagt der Epikureer. Wenn das Leben dir die Würde nimmt, dein Ziel der Selbstdisziplinierung stört, wähle den Tod, sagt der Stoiker. Und so sagen viele, die nicht mehr im Prozeß des Selbstwerdens, sondern im fertigen Gehäuse (bei allem Schein des Werdens) existieren, das mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat. Die Mehrzahl der antiken Philosophen nach PLATO hatte diese Gesinnung: das Leben ist eine Vorbereitung auf den Tod. Der Gott verbietet zwar, ohne sein Geheiß das Gefängnis des Leibes zu durchbrechen. Wenn aber Veranlassung da ist, wenn das Schicksal gleichsam wie eine Obrigkeit den Menschen abruft, so freut sich der Weise, daß er sterben darf. So schied nach philosophischer Auffassung CATO gern aus dem Leben nach CÄSARS Sieg, weil er durch den Untergang der Republik seine Würde verlor und nun genügend Veranlassung hatte, das Leben zu verlassen, mit dem stolzen Bewußtsein: den Göttern habe die Sache der Sieger, ihm aber die der Besiegten gefallen. Der freiwillige Tod ist solcher Philosophie der letzte Trost überall, von den Körperschmerzen bis zur sublimen Würdelosigkeit, die das Schicksal bringt. CICERO resumiert[1]: „Mag auf einen alles hereinbrechen, daß einer an dem freien Gebrauch der Augen und Ohren gehindert sei, er mag auch noch von den heftigsten Körperschmerzen heimgesucht sein ... Wenn sie aber in die Länge sich ziehen und

[1]) Tusculan. V. 40.

nichtsdestoweniger ärger peinigen, als daß Grund vorhanden sein sollte, uns denselben zu unterziehen, was gibt es dann, o ihr guten Götter! endlich, warum wir uns plagen sollen? Da haben wir ja den Hafen vor Augen, weil da eben dann der Tod da ist, die ewige Zuflucht, um nichts zu empfinden ... Paullus erklärte dem Perseus, der bat, man möchte ihn nicht im Triumphe aufführen: „das steht in deiner Macht" ... Mir scheint im Leben jenes Gesetz festgehalten zu sein, worauf bei den Gastgelagen der Griechen streng gehalten wird. Es lautet: „Entweder man trinke oder entferne sich." Und ganz recht ... So mag man die Schläge des Geschickes, die man nicht ertragen kann, verlassen, indem man sich denselben entzieht."

Dem Sichopfern im Wagen des Lebens und im Tode steht das Sichopfern bei erhaltener vitaler Existenz gegenüber; in abstraktester Form als „Leben um jeden Preis": Man unterwirft sich, gibt hin, was verlangt wird, wird abhängig und gedemütigt und bewahrt dadurch sein bloßes „Leben". Der Selbsterhaltungstrieb besiegt andere Triebe; diese Gestalt entspricht der platonischen Schilderung, wie Begierden durch Begierden gebändigt werden und eine Disziplinierung — hier durch den Willen zum Leben um jeden Preis — entsteht, ohne daß eine Idee die treibende Kraft ist. Dieses Leben kennt kein Absolutes, das über das Leben hinaus Sinn und Bedeutung hat, kann daher alles tun und erfahren, wenn es nur dafür am Leben bleibt.

Diesem Dasein ist es das schwerste, das Leben zu riskieren, lieber will es jede Last tragen, jede Leistung auf sich nehmen. Demgegenüber war die abstrakteste Gestalt des Wagens: daß der Mensch auf nichts verzichten, nichts leiden, nichts tragen, und nichts Eigentliches leisten will; ihm ist es das relativ leichteste, das Leben zu riskieren. Das Wagnis des Lebens ist leicht, sofern es ein akuter Akt, ein pathetischer, affektvoller Rausch sein kann; schwer, sofern das Aufhören der Existenz voll im Bewußtsein ist. Das Opfern, Verzichten, Verlieren, Leisten, Tragen usw. ist schwer, sofern es eine fortgesetzte Disziplin, ein Tag für Tag, Stunde für Stunde Durchdringendes ist; leicht, sofern die Existenz erhalten wird. In beiden Fällen kann es sein, daß von einem eigentlichen Werden des Selbst noch nicht die Rede ist. Niemand, der sein Leben nicht gewagt hat und zu wagen bereit ist, wird sich echt und verläßlich als ein geistiges Selbst empfinden, aber darum doch nicht jeder, der es gewagt hat. Dazu muß das Wagen der Existenz der Gipfel eines Sichopfernkönnens im Einzelnen sein, das Letzte einer Reihe, in der der Mensch auf viele Gestalten des Selbst opfernd verzichtet, um Selbst zu werden. Nur sofern das Sichwagen und Sichopfern die ganze Existenz durchdringt, wird ein geistiges Selbst.

Man kann auch sagen: Jede Form des natürlichen Selbst wird der Potenz nach aufgehoben, damit das Selbst des Geistes werde (das heißt als ein Allgemeines sich verwirkliche): wirtschaftliche Macht, Genuß und Lust, Anlagen und Neigungen, Triebe und Bedürfnisse, die Arten der Würde. Diese Bewegung ist der Gegensatz zur Bewegung, die der Potenz nach im Selbstmord endet. Die Grundgesinnung dieses Selbstwerdens ist: daß man durch seinen bloßen Untergang das Gute nicht hervorbringt, daß es vielmehr darauf ankommt, konkret zu leben und im Konkreten im Selbstwerden wirklicher zu werden. Das endliche Dasein verlangt ein Wagen des Lebens, aber diese Gesinnung wünscht einen günstigen Ausgang des Wagnisses, nicht um nun auf Lorbeeren auszuruhen, sondern in aller Weise das Selbstwerden zu erfahren in dem Prozeß, der immer wieder Gestalten des endlichen Selbst in Frage stellt.

Hier aber gibt es nun nicht objektiv eine Reihe, an deren Spitze ein absolutes Selbst stünde, etwa das religiöse oder das politische oder das humane, sondern alle diese finden in der Mannigfaltigkeit der Gestalten, in denen der Mensch sein Selbstwerden erfährt, irgendwann oder irgendwo einmal ihre Aufhebung. Bei historisch kasuistischer Verfolgung von Gestalten würden viele Reihen sich ergeben können, deren Ziel sich zuletzt überall in metaphysisches Dunkel verliert.

2. Die Stufen des Bewußtseins.

Der Mensch kann spezifisches Individuum sein, in den Differenzen seines Wesens gegenüber den Eigenschaften der Masse, in der Kraft der Willkür gegenüber dem Allgemeingültigen existieren, ohne es zu wissen. Er kann seine Individualität zum Ausdruck bringen, in seinem Handeln durch das Besondere, Irrationale, Zufällige zeigen, und dabei kann er naiv, dessen unbewußt sein; ja die völlige Unbewußtheit läßt Willkür und Irrationalität leichter gedeihen. Man kann daher in bezug auf gebundene Zeiten doch von einem Individualismus reden, der aber wesensverschieden ist von dem bewußten. Im bewußten Individualismus weiß der Mensch von seiner Individualität, macht sie selbsterkennend, selbstgestaltend zum Gegenstand, bejaht oder verneint sie. Und schließlich entsteht aus diesem Bewußtsein Einzelner eine objektive Lehre, die den Individualismus in seinen mannigfaltigen Gestalten als Ziel aufstellt, vom Leben fordert. Faktische individuelle Existenz, bewußte individualistische Einzelexistenz, individualistische Lehre lassen sich als Stufen des Bewußtseins auffassen (entsprechend die Gegensätze: faktische Massenexistenz, bewußte Allgemeinmensch-

lichkeit, universalistische Lehre), die dem Individualismus jeweils eine neue Gestalt geben; und zwar ist in dem naiven, unmittelbaren Individualismus die Tendenz zum Zufälligen, Chaotischen, in dem Leben nach individualistischer Lehre die Tendenz zu unechten Daseinsformen, welche reich, aber bloß nachgemacht, übernommen, aber nicht durchdringend, äußerlich, nicht aus dem Wesen sind. In der naiven Unmittelbarkeit des Individuellen ist sich der Mensch unproblematisch nur als des Allgemeinen, des Menschlichen, der Sitten, des Objektiven überhaupt bewußt. In der Reflexion des individualistischen Selbstbewußtseins ist die Tendenz zu einem nihilistischen Auflösungsprozeß alles Objektiven, Universalen und schließlich des „Selbst". In der Lehre wird harmonisch die Einheit gesucht und als „Persönlichkeit", „Geist", Einheit von Subjekt und Objekt bestimmt. Jedoch kann dieses durch Lehre nicht geschaffen, sondern nur umschreibend psychologisch betrachtet werden.

Die vollkommene rationale Durchsichtigkeit des Individualismus oder Universalismus, der Lehre geworden ist, scheint die höchste Stufe des Bewußtseins, jedoch ist sie, wie alle rationale Fixierung dessen, was seinem Wesen nach lebendig, antinomisch ist, eine Sackgasse, die das rationale Bewußtsein überall wird, wo es sich zum letzten macht. Es ist vielmehr gerade das Bewußtwerden, das Durchsichtigwerden, das Offenbarwerden des Selbst ein unendlicher Prozeß. Eine höchste Stufe des Bewußtseins läßt sich gar nicht bezeichnen, sondern nur dieses lebendige Werden des Selbst im Offenbarwerden umschreiben, wie es über alle rationalen Konsequenzen hinaus im Erfahren und ganz konkreten Reagieren und Handeln sich selbst gegenüber sichtbar ist.

3. Das Offenbarwerden.

Die tiefsten Betrachtungen hierüber hat KIERKEGAARD angestellt. Er ist im folgenden referiert. Dabei ist versucht, seine Sätze aus den verschiedenen Werken zusammenzunehmen, zu konstruieren, zu ergänzen und vor allem wegzulassen, was irrelevant für den gegenwärtigen Zweck schien (z. B. alles „Christliche"). Doch sind die meisten Sätze wörtlich von ihm. Wer KIERKEGAARD kennen lernen will, wird ihn selbst lesen, hier ist er nicht seiner selbst, sondern des Problems wegen referiert und dabei vielleicht etwas vergewaltigt.

Was ist das Selbst? „Selbst bedeutet eben den Widerspruch, daß das Allgemeine als das Einzelne gesetzt ist"[1]). Der Mensch existiert nicht, wenn er nicht als „Einzelner" existiert. Er kann sich in kein Allgemeines

[1]) V, 74. Zitiert wird durch Band- und Seitenzahl der bei Diederichs erschienenen Ausgabe der Werke.



auflösen, ohne die Existenz zu verlieren; sofern er aber bloß Einzelner ist, ist er kein Selbst. Selbstwerden heißt, daß das Allgemeine im Einzelnen wird und keines von beiden beiseite geschoben ist.

Das Selbst ist aber als Werden kein Naturprozeß, der etwa wie die Folge der Lebensalter einfach abrollt. Sondern das Zentrale des Selbst ist, daß sich hier etwas zu sich selbst verhält; in diesem Verhalten zu sich selbst liegt der Prozeß des Werdens: „Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, vom Zeitlichen und Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So betrachtet ist der Mensch noch kein Selbst"[1]). Damit er ein Selbst sei, muß sich das Wesen dieser Synthese seiner bewußt sein. Das Verhältnis, wie KIERKEGAARD sagt, muß sich zu sich selbst verhalten; dann ist es das Selbst. Da der Mensch eine Synthese ist, hört seine Existenz, sein Selbst auf, wenn er die eine Seite der Synthese verliert. Der wirkliche Mensch ist diese Synthese, die zu durchdringen der Prozeß des Selbstwerdens ist. Daher: „Selbstwerden heißt konkret werden. Konkret werden heißt aber weder endlich noch unendlich werden, denn was konkret werden soll, ist ja eine Synthese ... Jedoch ist ein Selbst in jedem Augenblick seines Vorhandenseins im Werden, denn das Selbst *κατὰ δύναμιν* ist nicht wirklich da, sondern bloß etwas, was entstehen söll"[2]).

Das Selbstbewußtsein ist, wie das Wort sagt, Bewußtsein. Es wird in der Reflexion. „Je mehr Bewußtsein, desto mehr Selbst"[3]). Es wird in der Erfahrung des eigenen Willens, der vom Medium der Reflexion abhängig ist. „Je mehr Wille, desto mehr Selbst. Ein Mensch, der gar keinen Willen hat, ist kein Selbst; je mehr Willen er aber hat, desto mehr Selbstbewußtsein hat er auch"[4]). Das Selbstbewußtsein ist nicht Kontemplation, sondern Tat, der Prozeß, den KIERKEGAARD Innerlichkeit nennt[5]). Er beginnt durch die Reflexion mit dem „Akt der Absonderung, worin das Selbst auf sich selbst als von der Umgebung und Außenwelt und ihrem Einfluß wesentlich verschieden aufmerksam wird"[6]). Er gewinnt in der Selbstreflexion das „Bewußtsein von einem Selbst" „durch die unendliche Abstraktion von allem Äußeren", und dieses Selbst ist „das Vorwärtstreibende in dem ganzen Prozesse, wodurch ein Selbst sein wirkliches Selbst mit dessen Schwierigkeiten und Vorzügen unendlich übernimmt"[7]).

Immerfort hat das Selbst etwas, demgegenüber es ein Selbst ist. Mit dem Werden des Selbst ist jeweils ein konkretes Selbstbewußtsein verbunden, dieses aber wird und erstarrt nicht, solange das „Selbst" im eigentlichen Sinne lebt. „Das Kind, das bisher nur die Eltern zum Maßstab hatte, wird ein Selbst, indem es als Mann den Staat zum Maßstab bekommt; aber welch' unendlicher Akzent fällt auf das Selbst, wenn es Gott zum Maßstab bekommt! Den Maßstab für das Selbst bildet immer: was das ist, dem gegenüber es ein Selbst ist ... Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott"[8]).

Der Prozeß des Selbst-Werdens haftet immer am lebendigen Selbstbewußtsein, „das so konkret ist, daß kein Schriftsteller, auch nicht der wortreichste und der die größte Gewalt der Darstellung besitzt, jemals vermocht hat, ein einziges solches Selbstbewußtsein zu beschreiben, während

---

[1]) VIII, 10. [2]) VIII, 26ff. [3]) VIII, 26. [4]) VIII, 26. [5]) V, 142. [6]) VIII, 52. [7]) VIII, 53. [8]) VIII, 76ff.

jeder einzelne Mensch es hat"[1]). Hier ist der Mensch nicht betrachtend, sondern hier greift seine Tat an. Hier ist er der einzige von niemanden als ihm selbst kontrollierbare Horcher, dessen Horchen ein Tun ist; was er bemerkt, bestimmt sein Handeln nach innen und außen. Hier zeigt sich der tiefste Gegensatz der Kräfte des Selbst-Werdens: Der Mensch kann entweder „offenbarwerden" wollen, durchsichtig, klar werden wollen; oder er kann sich gegen das Offenbarwerden sträuben, übersehen, verstecken, vergessen. Beide Kräfte, in jedem Menschen vorhanden, liegen miteinander im Kampf. Das Offenbarwerden ist nie vollendet; so lange der Mensch existiert, lebt er in dem Prozesse oder schließt sich in eine endgültige Undurchsichtigkeit ab.

Das Offenbarwerden ist ein Prozeß im einzelnen und zugleich in Kommunikation. Sich aufschließen, sich in Frage stellen, sich ganz geben, wie man ist und wird, das ist dem Menschen einsam vor sich selbst und in der Liebe auch kommunizierend möglich. „Offenheit, Aufrichtigkeit, absolute Wahrhaftigkeit in allem und jedem; das ist das Lebensprinzip der Liebe . . . Offenheit hat natürlich nur da Sinn, wo man versucht ist, etwas zu verschweigen. Es gehört Mut dazu, sich ganz zu geben, wie man ist, es gehört Mut dazu, sich nicht von einer kleinen Demütigung loszukaufen, sich nicht ein Relief zu geben, wo man das durch Verschweigen wohl könnte"[2]). Diese Offenheit nach außen ist von solcher Wirkung und Rückwirkung, den Prozeß des Selbstwerdens fördernd, nur in der Liebe. Die hemmungslose Offenheit, das Herausschwatzen ist ein bloß äußeres Verhalten ohne den Prozeß der Innerlichkeit, den sie vielmehr stört, da sie an seine Stelle ein bloßes Spiegeln im andern setzt. Eine „handgreiflich offenbare Beichte" ist eine bloß äußere, die als solche nichts nützte[3]). Der Prozeß des Offenbarwerdens ist darum nicht durch beliebige Offenheit überall und vor jedermann, sondern geradezu durch eine Verschlossenheit nach außen charakterisiert: „Je bestimmter . . . das Gewissen in einem Menschen entwickelt ist, desto weiter ist er ausgeweitet, wenn er sich im übrigen auch von der ganzen Welt abschließt"[4]). SOKRATES' Ironie war „eben die Verschlossenheit, die damit begann, sich gegen die Menschen abzuschließen, sich mit sich selbst einzuschließen, um sich in dem Göttlichen auszuweiten"[5]). „Nie ist eine Individualität in schönerem und edlerem Sinne ausgeweitet, als wenn sie in dem Mutterleibe einer großen Idee eingeschlossen ist"[6]).

Die Verschlossenheit, die nicht bloß jene relative nach außen, sondern absolut, nach innen gerichtet ist, die vor sich selber versteckt, verdunkelt, verschiebt, ist die Gegenkraft zum Prozesse des Offenbarwerdens. KIERKEGAARD nennt das Offenbarwerden Freiheit, dieses Sicheinschließen Unfreiheit. Diese absolute Verschlossenheit schließt sich nicht mit irgend etwas ein (wie der im Mutterschoß der Idee lebende), sondern in ihr schließt der Mensch sich selbst ein; „und darin liegt das Tiefsinnige im Dasein, daß die Unfreiheit eben sich selbst zum Gefangenen macht. Die Freiheit ist beständig kommunizierend; die Unfreiheit wird mehr und mehr verschlossen und will die Kommunikation nicht"[7]).

Die beiden Arten der Verschlossenheit, mit demselben Namen genannt, sind so wesensverschieden, daß sie schlechthin entgegengesetzte

[1]) V, 142. [2]) II, 88/89. [3]) V, 126. [4]) V, 133. [5]) V, 133ff.
[6]) V, 123. [7]) V, 123.

Bedeutung haben. Sie zu verwechseln, heißt über zentrale Kräfte des Geistes unklar sein. Die stärkste Entwicklung dieser entgegengesetzten Kräfte setzt schon beim Kind ein. KIERKEGAARD macht hier eine pädagogische Bemerkung: „Es ist von unendlicher Wichtigkeit, daß das Kind durch die Vorstellung von der erhabenen Verschlossenheit gehoben wird und vor der mißverstandenen bewahrt bleibt. In äußerer Beziehung ist es leicht zu beurteilen, wann man ein Kind allein gehen lassen darf, nicht so in Beziehung auf das Geistige... Die Kunst ist hier, beständig gegenwärtig zu sein und doch nicht gegenwärtig zu sein, damit das Kind wirklich sich selbst entwickeln kann und man doch stets einen klaren Überblick über seine Entwicklung behält. Die Kunst ist, im höchsten Grade, nach dem größtmöglichen Maßstabe das Kind sich selbst zu überlassen und dies anscheinende Gehenlassen so einzurichten, daß man zugleich unbemerkt um alles Bescheid weiß... Und der Vater oder Erzieher, der alles für das anvertraute Kind tut, aber nicht verhinderte, daß es verschlossen wurde, hat sich trotzdem die größte Verantwortung zugezogen"[1]).

Der Prozeß des Offenbarwerdens ist identisch mit dem Selbstwerden, d. h. dem paradoxen Werden, in dem der Einzelne zugleich absolut Einzelner und allgemein wird. Die Idee der vollkommenen Durchsichtigkeit und Offenbarkeit — im Endlichen immer nur Idee — würde verwirklicht den Prozeß des Selbstwerdens vom Werden erlöst haben. Im Endlichen aber ist immerfort der Kampf zwischen dem Offenbarwerden und dem Sichverschließen. In diesem Kampfe schreitet das Offenbarwerden voran oder wird scheinbar das Verschließen ein Endgültiges. Die Gestalten, die auf dem Wege des Prozesses liegen, sind weder absolut offen noch absolut verschlossen, sondern liegen zwischen diesen Grenzbegriffen. Wir folgen den Typen, wie KIERKEGAARD sie konstruiert hat:

Vor dem sichtbaren Kampf liegt, was KIERKEGAARD die Unmittelbarkeit nennt: „Es kommt im Leben des Menschen ein Augenblick, da ist die Unmittelbarkeit gleichsam reif geworden, und der Geist verlangt eine höhere Form, worin er sich selbst als Geist ergreifen kann. Als unmittelbarer Geist ist der Mensch verstrickt in das ganze irdische Leben, nun will der Geist sich gleichsam aus dieser Zerstreutheit sammeln; die Persönlichkeit will sich selbst durchsichtig, will ihres ewigen Rechts bewußt werden. Geschieht das nicht, wird die Bewegung gehemmt und zurückgedrängt, so tritt Schwermut ein. Man kann viel tun, damit diese Stockung im Geistesleben nicht zum Bewußtsein komme; man kann arbeiten und andere Mittel anwenden... gehoben ist die Schwermut damit nicht. Es ist etwas Unerklärliches in der Schwermut... Fragt man den Schwermütigen, was ihn so schwermütig mache... so wird er antworten: Das weiß ich nicht... Seine Antwort ist übrigens ganz richtig; denn sobald er sich in seiner Schwermut versteht, ist sie gehoben, während der Kummer mit der Erkenntnis seiner Ursache nicht gehoben ist... Schwermut ist die Sünde, nicht tief und innerlich zu wollen... Schwermut... befällt im allgemeinen nur die begabtesten Naturen... Der Mensch... wird immer etwas Schwermut zurückbehalten; das hat seine weit tiefere Ursache... die es dem Menschen unmöglich macht, sich

[1]) V, 125ff.

selbst ganz durchsichtig zu werden. Kennt die Seele gar keine Schwermut, so hat das den Grund, daß sie keine Metamorphose mehr ahnt"[1]).

In dieser Stelle ist alles Wesentliche des in der Erscheinung unendlich mannigfaltigen Prozesses angedeutet: Es gibt zwei Kräfte: durchsichtig werden wollen und nicht bewußt werden wollen; es geschieht die Transformation der gehemmten Kraft des Offenbarwerdenwollens in Schwermut[2]); diese Schwermut ist die Unfreiheit, das Unerklärliche, anscheinend Gegebene; aber sie wird gehoben, wenn der Mensch sich in der Schwermut selbst versteht, d. h. der Prozeß des Offenbarwerdens durchdringt; da der Mensch aber letzthin immer sich irgendwie undurchsichtig bleibt, bleibt auch immer Schwermut; verschwindet sie ganz, so ist das ein Zeichen, daß das Leben des Geistes aufgehört hat.

Die Mannigfaltigkeit der Gestalten, in denen der Prozeß des Kampfes gleichsam relativ dauernde Formen annimmt, ist unendlich; „denn die Produktionskraft des geistigen Lebens steht hinter der des natürlichen nicht zurück, die geistigen Zustände sind in ihrer Verschiedenheit zahlloser als die Blumen"[3]). Zahlreich sind die Wege der Ablenkung und Verdunkelung: „Bequemlichkeit, die ein andermal denken will"; die „Neugier, die nichts weiter wird als Neugier"; „der unendliche Selbstbetrug"; die „weibische Schwächlichkeit, die sich mit anderen vertröstet"; das „fromme Ignorieren"; die „dumme Geschäftigkeit"[4]). „Oder er versucht vielleicht durch Zerstreuungen oder auf andere Weise, z. B. durch Arbeit und Geschäftigkeit als Zerstreuungsmittel, für sich selbst eine Dunkelheit über seinen Zustand zu bewahren, jedoch wieder so, daß ihm nicht ganz deutlich wird, daß er es deshalb tut, daß er, was er tut, nur tut, um Dunkelheit zu schaffen"[5]).

Der Weg des Offenbarwerdens ist die Innerlichkeit; diese ist nach KIERKEGAARD ein Verstehen der Ewigkeit. „Leugnung der Ewigkeit kann sich auf verschiedene Weise äußern: als Spott, als prosaische Berauschung in der Verständigkeit, als Geschäftigkeit, als Begeisterung für die Zeitlichkeit usw."[6]).

Mannigfaltig sind auch die Sphären der Transformation. Von körperlichen Erscheinungen, die gewöhnlich unter medizinische Gesichtspunkte fallen, bis zu den Formen des Selbstbewußtseins gibt es hier eine Reihe von „Unfreiheiten", in denen die Seele sich festrennen kann. Wie in der Schwermut, die unerklärlich da ist, sich äußerlich in einem bloßen Zustande, einer bloßen Gegebenheit manifestiert, daß der Prozeß des Offenbarwerdens Hemmungen erleidet, so auch in „überspannter Sensibilität, Irritabilität, Neurasthenie, Hysterie, Hypochondrie usw."[7]), so auch in festgehaltener Orthodoxie, in Dressur der Frömmigkeit, in dem Klammern an „objektive" Wahrheit. Immer fühlt der Mensch Angst, wenn diese Festigkeiten durchdrungen, offenbar werden, verstanden werden sollen; er sträubt sich gegen die Klärung, weil er sich in einem begrenzten Selbst

---

[1]) II, 159/160.

[2]) KIERKEGAARD nennt darum diese Schwermut „Hysterie des Geistes". Wer eine Verwandtschaft zu Freud finden will, halte sich gegenwärtig, daß bei aller Analogie im Begriff der Transformation die verdrängten Kräfte bei Freud gleichsam die untersten (sexuellen) bei KIERKEGAARD die höchsten (das Sichdurchsichtigwerdenwollen der Persönlichkeit) sind.

[3]) V, 126ff. [4]) V, 137. [5]) VIII, 46. [6]) V, 151. [7]) V, 136.

festgefahren hat, das er als das wesentliche Selbst statt des Selbstwerdens nimmt. Diese Erscheinungen konnten als ihn bindende, für ihn nicht durchdringliche (d. h. als „Krankheiten" oder als „Wahrheiten" genommene) Gebilde nur in der Transformation entstehen, als er abbog vom Prozesse des Offenbarwerdens, der unaufhörlich in Frage stellt, z. B.:

„Welche Anstrengungen werden nicht in unserer Zeit gemacht, einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu führen; und merkwürdig genug, während dies geschieht, nimmt die Gewißheit ab. Der Gedanke an die Unsterblichkeit trägt in sich eine Macht, seine Konsequenzen haben einen Nachdruck, seine Annahme bringt eine Verantwortung mit sich, die vielleicht das ganze Leben auf eine Weise umgestalten würde, welche man fürchtet. Darum hilft man sich und beruhigt seine Seele, indem man seine Gedanken anstrengt, einen neuen Beweis zu führen ... Jede derartige Individualität, welche Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu führen weiß, ohne doch selbst überwiesen zu sein, wird nun stets vor jedem Phänomen Angst haben, das sie derart berührt, daß sich ihr das weiterführende Verständnis davon aufdrängt, was es heißen will, daß der Mensch unsterblich ist. Es wird sie stören, es wird sie unbehaglich berühren, wenn ein ganz simpler Mensch ganz simpel von der Unsterblichkeit spricht"[1]).

„Ein Anhänger der strammsten Orthodoxie ... weiß alles, was zu wissen ist; er verbeugt sich vor dem Heiligen; die Wahrheit ist ihm ein Inbegriff von Zeremonien ... das weiß er alles wie der, welcher einen mathematischen Satz beweisen kann, wenn man die Buchstaben A B C braucht, nicht aber, wenn man D E F setzt. Darum wird ihm angst, sowie er etwas hört, was nicht wörtlich dasselbe ist"[2]).

„So weiß der Fromme, daß das Religiöse absolut kommensurabel ist, daß es nicht etwas ist, das gewissen Gelegenheiten und Augenblicken zugehört, daß man es vielmehr jeden Augenblick bei sich haben kann. Indem er es aber nun kommensurabel machen soll, ist er nicht frei; man sieht, wie er ganz sachte vor sich selbst hinzählt; man sieht, wie er trotzdem verkehrt auftritt und mit seinen himmlischen Blicken, seinen gefalteten Händen zur unrechten Zeit kommt. Darum ist einer solchen Individualität vor dem, der diese Dressur nicht hat, angst, und so muß sie zu ihrer Stärkung zu so großartigen Betrachtungen greifen wie der, daß die Welt die Frommen hasse"[3]).

KIERKEGAARD entwickelt für das „Ausbleiben der Innerlichkeit" (die bei ihm identisch ist mit dem Selbst-Werden, Offenbarwerden), ein Schema. Sie bleibt ja nicht mechanisch aus, sondern durch Handeln, bzw. Geschehenlassen des Individuums; es steckt, wie KIERKEGAARD sagt, immer Aktivität und Passivität darin, und je nach dem Primären der einen oder anderen gibt es jedesmal ein Paar von Phänomenen, in denen bei Ausbleiben der Innerlichkeit das Individuum sich festrennt. So entsprechen Unglaube und Aberglaube einander, beide ermangeln der Innerlichkeit. „Wesentlich gesehen sind sie identisch. Beide sind Angst vor dem Glauben ... Der Aberglaube ist ungläubig gegen sich selbst, der Unglaube abergläubisch gegen sich selbst ... Die Bequemlichkeit, Feigheit, Pusillanimität des Aberglaubens findet es besser, in ihm zu bleiben, als ihn aufzugeben; der Trotz, Stolz, Hochmut des Unglaubens findet es kühner, in ihm zu bleiben,

---

[1]) V, 138ff. [2]) V, 139. [3]) V, 140.

als ihn aufzugeben. Die raffinierteste Form einer solchen Selbstreflexion ist stets, daß man sich selbst interessant wird, indem man aus diesem Zustand herauszukommen wünscht und doch in selbstgefälliger Behaglichkeit darin bleibt"[1]). — Oder ein anderes Paar: Stolz und Feigheit sind identisch. „Der Stolz ist eine profunde Feigheit; denn er ist feig genug, nicht verstehen zu wollen, was in Wahrheit das Stolze ist ... Es ist im Leben auch schon der Fall vorgekommen, daß eine sehr stolze Individualität feig genug war, nie etwas zu wagen, feig genug möglichst wenig sein zu wollen, damit eben ihr Stolz nicht angetastet würde"[2]). An anderer Stelle spricht Kierkegaard, wenn er schildert, was bei fehlendem Durchsichtigwerden entsteht, von dem „betäubenden Trank, den Trotz, Verzagtheit, Feigheit und Stolz mischen"[3]).

Alle Gestalten, in denen das Selbst- oder Offenbarwerden unterbunden ist, nennt Kierkegaard „Verzweiflung". Unter einem weiteren Gesichtspunkt schildert er in der Zunahme des Bewußtseins oder der Durchsichtigkeit jeweils spezifische Arten, wie das Selbst vom Allgemeinen sich ab, einem Endlichen sich zuwendet. Dabei kann der Mensch verzweifelt nicht er selbst sein wollen oder verzweifelt, zum Trotz er selbst, wie er ist, nicht wie er wird, sein wollen. Diese Gestalten schildert Kierkegaard etwa so[4]):

α. Verzweifelt nicht man selbst sein wollen:

1. Verzweiflung über das Irdische oder etwas Irdisches:

Hier ist kein unendliches Bewußtsein vom Selbst ... Die Verzweiflung ist ein bloßes Leiden, ein Unterliegen unter dem äußeren Druck, sie kommt keineswegs als Handlung von innen ... Das, worin der Unmittelbare sein Leben hat, wird ihm durch einen „Schicksalsschlag" geraubt ... Er nennt sich verzweifelt, er betrachtet sich als tot, als einen Schatten von sich selbst. Wenn nun plötzlich alles sich veränderte, alles Äußere, und der Wunsch sich erfüllte, so kommt wieder Leben in ihn ... Aber dies ist die einzige Weise, wie die Unmittelbarkeit zu kämpfen weiß, das Einzige, was sie weiß: verzweifeln und ohnmächtig werden. Sie ... liegt ganz still, als wäre sie tot, ein Kunststück, wie „tot daliegen" ... Kommt Hilfe von außen, beginnt wieder neues Leben ... Kommt keine äußere Hilfe, kommt doch gleichwohl in die Person Leben, aber: „er selbst wird er nie wieder", sagt er ... Im Augenblick der Verzweiflung liegt ihnen kein Wunsch so nahe als der, ein anderer geworden zu sein oder ein anderer zu werden ... Denn der Unmittelbare kennt sich selbst nicht, erkennt sich selbst ganz buchstäblich nur am Rock, er merkt am Äußeren, daß er ein Selbst hat.

Ist in der Unmittelbarkeit etwas Reflexion enthalten, so will der Mensch zwar kein anderer mehr werden, aber er macht es wie ein Mann, der seine Wohnung verläßt, um sie von außen zu betrachten und zu warten, bis die Übelstände vorübergehen. Solange die Schwierigkeit besteht, darf er, wie es mit besonderer Prägnanz heißt, nicht zu sich selbst kommen; aber es geht wohl vorüber, es ändert sich vielleicht, die düstere Möglichkeit wird wohl vergessen. Währenddem kommt er daher sozusagen nur ab und zu zu sich selbst auf Besuch, um nachzusehen, ob die Veränderung nicht eingetreten ist. Und sobald sie eingetreten ist, zieht er wieder heim, „ist

[1]) V, 143ff. [2]) V, 144ff. [3]) II, 105. [4]) VIII, 47—72.

wieder er selbst", wie er sagt, doch bewirkt dies nur, daß er wieder beginnt, wo er aufhörte.

Hier hat der Mensch sich, gleichsam sich duckend, dem Prozesse der Innerlichkeit entzogen. Tritt aber keine Veränderung der Schwierigkeiten ein, so geht das nicht. Er hilft sich auf andere Weise. Er biegt von der Richtung nach innen ... um in Wahrheit ein Selbst zu werden, ganz ab. Die ganze Frage nach dem Selbst in tieferem Sinne wird zu einer Art blinder Tür im Hintergrund seiner Seele, einer Tür, hinter der nichts ist. Er übernimmt, was er in seiner Sprache sein Selbst nennt, was ihm an Anlagen, Talenten usw. gegeben sein mag, jedoch mit der Richtung nach außen, wie es heißt, ins wirkliche, tätige Leben. Mit dem bißchen Reflexion, das er in sich hat, geht er sehr vorsichtig um ... So gelingt es ihm, es nach und nach zu vergessen; im Laufe der Jahre findet er es dann beinahe lächerlich. Er ist nun glücklich verheiratet, ein tätiger und unternehmender Mann, Vater und Bürger. Daheim nennen ihn die Dienstboten „Er selbst". Er ist lebensklug geworden, hat sich in die Zeit und in sein Schicksal gefügt.

Im Leben solcher Menschen gibt es wohl einen Augenblick, wo sie doch die Richtung nach innen einschlagen. Sie kommen ungefähr bis zu den ersten Schwierigkeiten, da biegen sie ab. Dann vergessen sie jene ihre beste Zeit, als wäre sie eine Kinderei gewesen. Diese Verzweiflung ist die gewöhnlichste. Daher die allgemeine Ansicht, Verzweiflung sei etwas, was der Jugend angehöre, aber nicht dem gesetzten Mann. Es ist aber eine Verkennung dessen, daß der Mensch Geist und nicht bloß eine Tierart ist, wenn man meint, mit Glauben und Weisheit gehe es so bequem, daß sie wirklich so ohne weiteres mit den Jahren kämen. Die Sache verhält sich vielmehr so, daß der Mensch im Geistigen mit den Jahren nicht so ohne weiteres zu etwas kommt. Mit den Jahren verliert man vielleicht das bißchen Leidenschaft, Gefühl und Phantasie, das bißchen Innerlichkeit, das man hatte, und geht ohne weiteres auf die Trivialität ein, sich aufs Leben zu verstehen. Entwickelt sich ein Mensch wirklich mit den Jahren, wird er im wesentlichen Bewußtsein von seinem Selbst reif, so verzweifelt er vielleicht in einer höheren Form.

2. Verzweiflung am Ewigen oder über sich selbst:

War die vorige eine Verzweiflung der Schwachheit, so ist diese eine Verzweiflung über seine Schwachheit. Der Verzweifelnde sieht selbst ein, daß es Schwachheit ist, sich das Irdische so zu Herzen zu nehmen. Anstatt aber nun von der Verzweiflung weg zum Glauben abzubiegen und sich in seiner Schwachheit vor Gott zu demütigen, vertieft er sich in die Verzweiflung und verzweifelt über seine Schwachheit. Auch diese Verzweiflung gehört unter die Form, daß man verzweifelt nicht man selbst sein will. Das Selbst will sich nicht selbst anerkennen. Es kann, verzweifelt, diese Schwachheit nicht vergessen, es haßt sich gewissermaßen selbst, es will sich nicht gläubig unter seine Schwachheit demütigen, um sich so selbst wiederzugewinnen, nein, es will sozusagen nichts von sich hören und nichts von sich wissen. Jene blinde Tür, von der vorhin die Rede war, hinter der sich nichts befand, ist hier eine wirkliche, aber freilich sorgfältig abgeschlossene Tür, und hinter ihr sitzt gleichsam das Selbst und gibt auf sich selbst acht, indem es die Zeit damit ausfüllt, daß es nicht es selbst sein will, und indem es doch genug Selbst ist, sich selbst zu lieben. Das nennt man Verschlossenheit.

Er ist ein studierter Herr, ist Mann, Vater, tüchtiger Beamter, sehr freundlich gegen seine Frau, die Fürsorge selbst gegen seine Kinder. Und ein Christ? nun ja, jedoch vermeidet er am liebsten davon zu reden. Zur Kirche geht er selten, weil es ihm vorkommt, als ob die meisten Pfarrer eigentlich nicht wüßten, wovon sie redeten. Er macht eine Ausnahme mit einem ganz einzelnen Pfarrer, doch den mag er nicht hören, weil er eine Furcht hat, das könnte ihn zu weit führen. Dagegen empfindet er nicht selten ein Verlangen nach Einsamkeit, sie ist ihm Lebensbedürfnis. Der verschlossene Verzweifelte lebt nun dahin, in Stunden, die, wenn auch nicht für die Ewigkeit gelebt, so doch etwas mit dem Ewigen zu tun haben; er ist mit dem Verhältnis seines Selbst zu sich selbst beschäftigt; aber er kommt eigentlich nicht weiter. Wenn das Bedürfnis nach Einsamkeit befriedigt ist, so geht er gleichsam aus, selbst wenn er heimgeht und sich mit seiner Frau und seinen Kindern einläßt. Was ihn als Ehemann so freundlich und als Vater so fürsorglich macht, ist außer seiner natürlichen Gutmütigkeit und seinem Glücksgefühl das Eingeständnis seiner Schwachheit, das er sich selbst in seinem verschlossenen Innern gemacht hat. Wäre es für jemand möglich, Mitwisser seiner Verschlossenheit zu werden, und dieser würde zu ihm sagen: „Das ist ja Stolz, du bist ja eigentlich auf dein Selbst stolz“, so würde er dies wohl kaum einem anderen eingestehen. Wenn er dann mit sich selbst allein wäre, würde er wohl zugeben, daß etwas daran sei ... Eine solche Verzweiflung ist in der Welt ziemlich selten.

Ein solcher Verschlossener marschiert auf der Stelle. Wird diese Verschlossenheit bewahrt, so wird Selbstmord die Gefahr sein, die am nächsten liegt. Redet er dagegen mit jemand, öffnet er sich einem einzigen Menschen, so ist er aller Wahrscheinlichkeit nach so weit herabgespannt, daß aus der Verschlossenheit nicht der Selbstmord folgt. Doch kann es geschehen, daß er gerade, indem er sich einem anderen geöffnet hat, darüber verzweifelt, daß es ihm so vorkommt, als wäre es doch unendlich viel besser gewesen, wenn er in Verschwiegenheit ausgehalten hätte. Man könnte sich einen Tyrannen denken, der den Drang empfindet, mit einem Menschen von seiner Qual zu reden, und so sukzessive eine Menge Menschen verbraucht; denn sein Vertrauter zu werden, war der gewisse Tod: Sobald sich der Tyrann gegen ihn ausgesprochen hatte, wurde er getötet.

β. Die Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen, Trotz:

Zuerst kam die Verzweiflung über das Irdische, dann die Verzweiflung über sich selbst am Ewigen. Dann kommt der Trotz. Vermöge des Ewigen hätte das Selbst Mut dazu, sich selbst zu verlieren, um sich selbst zu gewinnen; hier will es dagegen nicht damit beginnen, daß es sich selbst aufgibt, sondern will sich selbst behaupten. Hier ist sich die Verzweiflung bewußt, daß sie eine Tat ist, sie kommt nicht von außen wie ein Leiden unter dem Druck der Außenwelt, sondern kommt direkt vom Selbst. Vermöge des Bewußtseins von einem unendlichen Selbst will das Selbst verzweifelt über sich selbst schalten und walten, oder sich selbst schaffen, der Mensch will ein Selbst zu dem Selbst machen, das er sein will. Sein konkretes Selbst hat ja Notwendigkeiten und Grenzen, ist etwas ganz Bestimmtes, mit diesen Kräften, Anlagen usw., in dieser Konkretion der Verhältnisse. Aber vermöge der unendlichen Form unternimmt er erst, dies Ganze umzubilden, um dann ein Selbst, wie er will, herauszubekommen.

Er will sein Selbst nicht anziehen, in dem ihm gegebenen Selbst nicht seine Aufgabe sehen, er will es vermöge der unendlichen Form, die es ist, selbst konstruieren. Er verhält sich eigentlich beständig bloß experimentierend zu sich selbst. Er kennt keine Macht über sich, daher fehlt ihm im Grunde der Ernst, und er kann nur einen Schein von Ernst vorspiegeln, wenn er seinen Experimenten seine allerhöchste Aufmerksamkeit selbst schenkt. Ganz unwillkürlich kann er jeden Augenblick von vorn anfangen. So wenig glückt es dem Selbst, immer mehr es selbst zu werden, daß es sich nur immer klarer als ein hypothetisches Selbst zeigt. Dieser absolute Herrscher ist ein König ohne Land. Das verzweifelte Selbst baut beständig nur Luftschlösser und ficht beständig in die Luft. Es bezaubert einen Augenblick; eine solche Selbstbeherrschung, eine solche Unerschütterlichkeit, eine solche Ataraxie usw. grenzt fast ans Fabelhafte. Das Selbst will verzweifelt die ganze Befriedigung genießen, daß es sich zu sich selbst macht, sich selbst entwickelt, es selbst ist, es will von dieser dichterischen, meisterhaften Anlage, wie es sich selbst verstanden hat, die Ehre haben. Und doch bleibt im Grunde ein Rätsel, was es unter sich selbst versteht. — Solch ein experimentierendes Selbst stößt vielleicht auf diese oder jene Schwierigkeit, auf irgendeinen Grundschaden. Das Selbst fühlt sich wie Prometheus an dieses Servitut geschmiedet. Es ist also hier ein leidendes Selbst. Dieser Verzweifelte, der verzweifelt er selbst sein will, will nun nicht, daß dieser Schaden gehoben werde. Er hat sich davon überzeugt, daß dieser Pfahl im Fleisch so tief nagt, daß er nicht davon abstrahieren kann; darum will er ihn gleichsam ewig übernehmen. Er nimmt von ihm den Anlaß, sich am ganzen Dasein zu ärgern, und will nun zum Trotz er selbst sein, mit ihm er selbst sein. Lieber will er, wenn es so sein soll, mit allen Höllenqualen er selbst sein, als Hilfe suchen. Ein Leidender hat allerdings gern ein oder mehrere Weisen, wie er sich Hilfe wünscht. Wird ihm so geholfen, ja, dann läßt er sich gern helfen ... Wenn es aber in tieferem Sinne Ernst wird, daß geholfen werden soll, besonders von einem Höheren oder dem Höchsten, diese Demütigung, wie ein Nichts in der Hand des Helfers, dem alles möglich ist, werden zu müssen, dann zieht er langwieriges und qualvolles Leiden vor.

Das Dämonische.

Der Mensch der in vollem Bewußtsein zum Trotz er selbst sein will, wird „dämonisch". Das vollkommen Dämonische ist sich selbst durchsichtig, insofern Geist, aber in der Durchsichtigkeit hält es trotzend an seinem zufälligen Selbst fest. „Der Teufel ist nur Geist und insofern absolutes Bewußtsein und Durchsichtigkeit; in ihm ist keine Dunkelheit ..., daher ist seine Verzweiflung der absoluteste Trotz"[1]). In dieser Grenzkonstruktion zeigt KIERKEGAARD die Kraft, die über den Gegensatz des Offenbar- und Verschlossenwerdens hinaus ein Wille zum endlichen, zufälligen Selbst ist. Es schien zunächst, daß das Offenbarwerden als solches zugleich Selbst-Werden und dieses Selbst-Werden als solches Allgemeinwerden in der Gestalt des absolut Einzelnen sei. Jetzt konstruiert KIERKEGAARD eine Gestalt, die ganz durchsichtig wird und doch ein nicht-allgemeines Selbst trotzend festhält. Dieser Wille in der Durchsichtigkeit ist ihm das Dämo-

[1]) VIII, 39.

nische. Dämonisch ist also weder die Kraft, die zum Offenbarwerden, noch die zum Verschlossenen drängt, als solche, sondern beider kann sich der dämonische Wille bemächtigen.

Das Dämonische ist bei Kierkegaard nicht ganz eindeutig. Zuweilen hat es ihm dieselbe Bedeutung, die es im vorigen Abschnitt dieser Darstellung hatte; meistens ist es dieser Wille, den er den Willen zum Bösen nennt. Wir gehen in der Wiedergabe der Kierkegaardschen Gedanken zunächst vom weiten Begriff des Dämonischen aus, um dann zum engeren, hier allein in Frage kommenden, zurückzukehren:

Will man diejenigen, „die im eminenten Sinne handeln (die doch nur erleben, was jedem Menschen zu erleben verstattet ist: daß sie handeln) durch eine besondere Bemerkung auszeichnen, so kann man ganz wohl das Dämonische als Oberbegriff gebrauchen ... Dämonisch ist jede Individualität, die ohne Mittelbestimmung (daher die Verschlossenheit gegen alle anderen), allein durch sich selbst in einem Verhältnis zur Idee steht. Ist die Idee Gott, so ist die Individualität religiös, ist die Idee das Böse, so ist sie dämonisch im engeren Sinne"[1]). „Das Dämonische hat dieselbe Eigenschaft wie das Göttliche, daß nämlich der Einzelne in ein absolutes Verhältnis zu demselben treten kann"[2]). Nach Kierkegaard treten der Religiöse und der Dämonische aus dem Allgemeinen heraus, aber der Religiöse tritt als Einzelner in ein absolutes Verhältnis zu Gott, der Dämonische zu sich selbst. Nur den Menschen, soweit sein Handeln ganz im Gebiete des Offenbaren liegt, kann ich verstehen. „Gehe ich weiter, so stoße ich beständig auf das Paradox, auf das Göttliche und auf das Dämonische; denn Schweigen sind beide. Schweigen ist die Hinterlist des Dämons, und je mehr geschwiegen wird, desto schrecklicher wird der Dämon, aber Schweigen ist auch der Gottheit Zeugnis in dem Einzelnen"[3]). Der Dämonische und der Religiöse stehen beide außerhalb des Allgemeinen. Wer durch Anlage und Situation äußerlich außerhalb des Allgemeinen gestellt wird, ist prädisponiert, dämonisch oder religiös zu werden. Das zeigt Kierkegaard an Richard III. Shakespeares, der, körperlich von Natur entstellt, außerhalb des Allgemeinen gestellt, das Mitleid nicht ertragen kann: „Solche Naturen stehen von Grund aus im Paradox, und sie sind keineswegs unvollkommener als alle anderen Menschen, nur daß sie entweder verloren gehen in dem dämonischen Paradox oder erlöst werden in dem göttlichen ... Ursprünglich durch natürliche oder geschichtliche Verhältnisse außerhalb des Allgemeinen gestellt sein, das ist der Anfang des Dämonischen"[4]).

Der Dämonische hat nach Kierkegaard also „Idealität"[5]), ist nicht im Reiche der Geistlosigkeit („es liegt in gewissem Sinne unendlich viel mehr Gutes in einem dämonischen als in dem trivialen Menschen"[6])). Der Dämonische existiert. In unserer Zeit der bloßen Spekulation, bei der man über Betrachtung sich selbst vergißt, „wird ein Mensch, der bloß mit soviel Energie wie ein mittelmäßiger griechischer Philosoph existiert, für dämonisch angesehen"[7]).

Wie Kierkegaard den trotzigen Willen zum eigenen zufälligen Selbst, den er dämonisch nennt, schildert, haben wir nun zu sehen. In reinster

---

[1]) IV, 206ff. [2]) III, 90. [3]) III, 81. [4]) III, 98. [5]) IV, 90.
[6]) III, 89. [7]) VI, 328.

Form findet ihn KIERKEGAARD in der letzten Gestalt des Verzweifelt-man-selbst-sein-wollens, an die wir anknüpfen:

„Je mehr Bewußtsein in einem solchen ist, desto mehr potenziert sich die Verzweiflung und wird zum Dämonischen. Ein Selbst, das verzweifelt es selbst sein will, quält sich in irgendeiner Pein, die sich nun einmal von seinem konkreten Selbst nicht wegnehmen oder trennen läßt. Gerade auf diese Qual wirft der Betreffende nun seine ganze Leidenschaft, die zuletzt zu einem dämonischen Rasen wird. Jetzt will er keine Hilfe. Einst hätte er gern alles hingegeben, um diese Qual loszuwerden. Da ließ man ihn warten, nun ist es vorbei, nun will er lieber gegen alles rasen, will der von der ganzen Welt, vom Dasein unrecht Behandelte sein ... Er selbst will er sein, er begann mit der unendlichen Abstraktion vom Selbst, und nun ist er zuletzt so konkret geworden, daß es eine Unmöglichkeit sein würde, in der Weise ewig zu werden (wie mir scheint, eine andere Ausdrucksweise KIERKEGAARDS für das Allgemeinwerden), und doch will er verzweifelt er selbst sein ... Diese Art Verzweiflung sieht man in der Welt selten ... In dieser Verzweiflung will man nicht einmal in stoischer Vergaffung in sich selbst und Selbstvergötterung man selbst sein, will nicht wie sie, freilich lügnerisch, aber doch in gewissem Sinn nach seiner Vollkommenheit man selbst sein, nein, man will in Haß gegen das Dasein man selbst sein, man selbst nach seiner Jämmerlichkeit ... Man meint, indem man sich gegen das ganze Dasein empört, einen Beweis gegen dieses, gegen dessen Güte zu haben. Dieser Beweis meint der Verzweifelte selbst zu sein, und der will er sein ..., um mit dieser Qual gegen das ganze Dasein zu protestieren"[1]).

„Von einem solchen Dämonischen, der das Entsetzliche des ganzen Zustandes in sich ausprägt, bekommt man daher ganz im allgemeinen die Replik: ‚Ich bin nun einmal so, laß mich in Ruhe'; oder kann ein solcher sagen, wenn er von einem bestimmten Zeitmoment seines vergangenen Lebens spricht: ‚Damals hätte ich noch gerettet werden können', die entsetzlichste Replik, die man sich denken kann"[2]).

Der dämonische Wille besteht nun fast nie bei Durchsichtigkeit. Er kann sich nur im Dunkeln erhalten. So ist er allermeist eine Kraft, die sich gegen Durchsichtigkeit sträubt, die alle Kräfte der Verschlossenheit verstärkt. Das Dämonische vermag meistens den Menschen nur zu beherrschen, indem es sich vor ihm versteckt hält, ihn im unklaren über sich läßt; so daß der Mensch im Drang zum Abschließen den dämonischen Willen, der zur offenen Herrschaft zu kraftlos ist, hinter sich hat. Die so entstehenden, häufigen Gestalten zeigen ein Schwanken von Offenbarkeit und Verschlossenheit:

„Die Verschlossenheit kann die Offenbarung wünschen, nur sollte diese von außen zuwege gebracht werden, ihr also zustoßen ... Sie kann die Offenbarung wollen, bis zu einem gewissen Grade, möchte aber einen kleinen Rest zurückbehalten, um dann die Verschlossenheit von vorn beginnen zu lassen (dies kann bei untergeordneten Geistern der Fall sein, die nichts en gros tun können). Sie kann die Offenbarnng wollen, aber inkognito. (Dies ist der spitzfindigste Widerspruch in der Verschlossenheit. Indessen finden sich in Dichterexistenzen Beispiele dafür.) Die Offenbarung kann schon gesiegt haben; im selben Moment aber wagt die Verschlossenheit

---

[1]) VIII, 70—72. [2]) V, 136.

einen letzten Versuch und ist schlau genug, die Offenbarung in eine Mystifikation zu verwandeln, und nun hat sie gesiegt“[1]). — „Die Wahrheit ist für den Einzelnen nur da, indem er selbst handelnd sie produziert. Ist die Wahrheit auf irgendeine andere Weise für das Individuum vorhanden und wird sie von diesem verhindert, auf diese Weise für es da zu sein, so haben wir ein Phänomen des Dämonischen ... Die Frage ist, ob ein Mensch im tiefsten Sinne die Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will, und ob er nicht im Notfall für sich einen Schlupfwinkel reserviert und für die Konsequenz einen Judaskuß hat“[2]).

Zum Verstecken dient das Dialektische. Kierkegaard spricht davon, wie ein Jüngling sich „mit dämonischer Virtuosität der Reflexion“ verschleiert[3]). Aber: „Was den Menschen dämonisch macht, ist nicht das Dialektische, gewiß nicht; aber das, daß er in dem Dialektischen bleibt“[4]).

Diese Zwischengestalten können bei aller Verschlossenheit zugleich das Schweigen nicht aushalten[5]). „Die Offenbarung kann sich in Worten aussprechen; dann endet der Unglückliche damit, daß er jedem sein Geheimnis aufdrängt. Sie kann sich in Mienen, einem Blick verkünden; denn es gibt Blicke, in denen der Mensch unfreiwillig das Verborgene offenbart“[6]).

Der schwache dämonische Wille ängstigt sich wegen der Dunkelheit, die ihn bei seiner Schwäche erst bestehen läßt, da er bei Durchsichtigkeit zugrunde gehen würde, vor jeder Berührung, die ihm diese Gefahr bringt. „Wie der Trinker beständig, Tag für Tag, den Rausch unterhält, aus Furcht vor der Unterbrechung ... so der Dämonische ... Gegenüber einem, der ihm im Guten überlegen ist, kann der Dämonische ... für sich bitten, er kann mit Tränen für sich bitten, daß er nicht zu ihm rede, daß er ihn nicht, wie er sich ausdrückt, schwach mache. Gerade weil der Dämonische in sich konsequent ist ... hat er auch eine Totalität zu verlieren“[7]).

Das Konkrete des Selbst kann der Mensch nach Kierkegaard in Freiheit übernehmen und durchdringen oder in Unfreiheit trotzig behaupten. Der Gegensatz tritt „entsetzlich“ auf, wenn dieses Konkrete ein Schreckliches ist, das der Mensch nicht einzugestehen wagt:

„Was der Verschlossene in seiner Verschlossenheit verbirgt, kann so schrecklich sein, daß er es nicht auszusagen wagt, auch vor sich selbst nicht; denn es ist, als beginge er mit dem Aussprechen eine neue Sünde ... Am ehesten kommt es zu dieser Verschlossenheit, wenn das Individuum seiner selbst nicht mächtig war, während es das Schreckliche beging. So kann ein Mensch im Rausch etwas getan haben, dessen er sich nachher nur dunkel erinnert ... Dasselbe kann mit einem Menschen der Fall sein, der einmal geistesgestört war und eine Erinnerung seines vorigen Zustandes behalten hat. Was nun entscheidet, ob das Phänomen dämonisch ist, das ist die Stellung des Individuums zur Offenbarung: ob es jenes Faktum durch die Freiheit durchdringen, es in Freiheit übernehmen will. Sobald es dies nicht will, ist das Phänomen dämonisch“[8]).

Die menschliche Existenz, die unfrei ist, nimmt in Dunkelheit über ihr Selbst ihre Gaben nur als Kräfte zum Wirken und ihr Selbst als ein unerklärliches Etwas, während die freie ihr Selbst nach innen zu verstehen drängt[9]).

---

[1]) V, 126ff. [2]) V, 137ff. [3]) IV, 104. [4]) IV, 403. [5]) V, 124. [6]) V, 128. [7]) VIII, 105. [8]) V, 128. [9]) VIII, 43.



Das eigentliche Kennzeichen des Dämonischen, der sich auf sein zufälliges Selbst als das Absolute zurückgezogen hat, ist, daß ihm nichts mehr ernst ist[1]). KIERKEGAARD knüpft an Macbeths Worte (nach der Ermordung des Königs) an: „Von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben." Daß der Mensch in einem Allgemeinen, Ganzen, Ewigen existiert, ist Voraussetzung des „Ernstes". „Der Ernst in diesem Sinne bedeutet die Persönlichkeit selbst, und nur eine ernsthafte Persönlichkeit ist eine wirkliche Persönlichkeit." „Es gibt darum keinen sicheren Maßstab dafür, wozu ein Individuum in seinem tiefsten Grunde taugt, als wenn man erfährt: was ihm das Leben ernst macht... Wer wohl über manchem anderen, über allerlei Großem und Lärmendem, aber nicht über sich selbst ernsthaft wurde, ist trotz all seinem Ernst ein Spaßvogel... Wenn man nun das Dämonische recht studieren will, so darf man nur darauf sehen, wie das Ewige in der Individualität aufgefaßt wird... Man leugnet das Ewige im Menschen; man faßt das Ewige durchaus abstrakt auf; man zieht das Ewige phantastisch in die Zeit hinein; man faßt die Ewigkeit metaphysisch auf..." In allen Fällen „will man die Ewigkeit nicht ernsthaft denken; man hat Angst vor ihr, und die Angst verfällt auf hundert Ausflüchte. Doch das ist eben das Dämonische".

II. Der Geist nach der Art seiner wesentlichen Realität.

Chaos und Form einerseits, Individuum und Allgemeines andererseits waren die Gegensätze zwischen denen das Leben steht, das aufhört, Leben zu sein, wenn es einer Seite der Gegensätze restlos verfällt. Wenn nun der Versuch gemacht wird, die lebendigen Gestalten selbst direkter — wenn auch faktisch immer indirekt — zu erfassen, so wird bei jeder Gestalt zu bedenken sein, daß sich Reihen unlebendiger Ableitungen anschließen, die entstehen, wenn das Leben von jenem schmalen Grate in die einzelnen Seiten der Gegensätze rückt.

Nach der Art der Wirklichkeit, die wesentlich und beherrschend wird, lassen sich im dämonischen Leben der Realist, der Romantiker und der Heilige unterscheiden.

1. Der Realist.

Der Realismus sieht Gestaltung in der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit als entscheidend an. Ihm gilt: „Was fruchtbar ist allein ist wahr." Der „Erfolg" ist nicht gleichgültig, sondern auf ihn kommt es an. Ohne Wirklichkeit ist kein Wert. Erleben, Erdenken, Plan und Hoffnung ist noch nichts, auf Verwirklichung kommt es an. Dem Realisten ist es wichtiger, die kleinste Aufgabe zu erfüllen, das geringste Werkartige nach außen zu setzen, als das Leben lang zu

---

[1]) V, 145—153.

diskutieren, Prinzipien zu entwickeln, zu begründen, in Konsequenzen zu verfolgen. Übernommene Aufgaben werden durchgeführt, da an Durchführungen das Würdegefühl des Realisten haftet. Aktive Einstellung beherrscht ihn und treibt ihn zu Objektivierungen im Handeln, im Leisten, im Hinsetzen von Werken der Dichtung, Philosophie und Wissenschaft: lieber das Kleinste tun, als das Ganze genießen.

Der lebendige Realismus des dämonischen Typus hat alle konkreten Weltbilder, das Anschauliche ist ihm eigen. Die Weltbilder gelten ihm nur, soweit sie im Sinnlich-Räumlichen immanent geworden sind und Gestalt gewonnen haben. Hier ist ihm das Absolute gegenwärtig, leibhaftig da. Aber dies Weltbild ist kein totes, die Wirklichkeit des Sinnlich-Räumlichen keine endgültige; im Gegenteil, alle Wirklichkeit kann umgestaltet werden. Was Wirklichkeit ist und wird, hängt von seinem Willen ab. Darum ist die Wirklichkeit nicht etwas Lastendes, endgültig Hinzunehmendes, sondern auch und vor allem etwas Aufgegebenes. Durch alle Fasern ist der lebendige Realist mit der konkreten Wirklichkeit verwachsen, darum hat er Respekt vor der Wirklichkeit als Totalität, vor dem Gewaltigen, was da ist, geschaffen und gestaltet von dem aktiven Realismus der Menschheit. Er kann sich nicht einbilden, die ganze Wirklichkeit von neuem, von unten auf erbauen zu wollen und zu können, nach seinen Prinzipien sie nun erst „richtig“ und „gerecht“ zu machen. Er kennt die Wirklichkeit aus Erfahrung, er ist mit ihr eins. Aber er hat insofern wieder gar keinen Respekt, als es nichts Wirkliches gibt, das nicht anzugreifen, nicht umzubilden wäre. Er ist sich der Tat bewußt, wenn solches geschieht, der Verantwortung. Dabei vermag er sich an keinem formulierten Prinzip zu berauschen und gestattet sich nicht den Trost, bei Mißerfolg zu sagen: das sei eben tragisch, womit der Fanatiker sich relativ leicht beschwichtigt. Er sieht keine Garantie für das Recht des Tuns im bloßen Aufopfern des Lebens. Hingabe des Lebens rechtfertigt subjektiv jeden Fanatiker und Irrealen. Er bedarf tieferer Rechtfertigung in dem Daimonion, in dem Glauben, der ihm Richtung gibt ohne zureichende Objektivierung in Grundsätzen, soviele solcher auch als vorübergehende Hilfsmittel genutzt werden. Es ist ihm kein Trost, wie es dem Irrealen ist, daß man sich schlimmstenfalls ja sein Leben nehmen könne. Er fühlt es als seine Pflicht, so zu wählen und zu handeln, daß er der Wirklichkeit gemäß handelt, die er umgestalten will; und wenn die Wirklichkeit nicht gehorcht, fühlt er es als seine Schuld, während der Irreale über die schlechte Wirklichkeit klagt. Die äußerste Steigerung der Verantwortung und Verzweiflung ist im psychologischen Prozeß der Weg um zur Intuition der Richtung des

konkreten Handelns zu kommen, während das Handeln nach einem bloßen Prinzip und in blinder Selbstaufopferung oberflächlich und der Wirklichkeit fern bleibt zugunsten einer Welt des Rechts, der Richtigkeit der Werte, der Geltungen, die dem in Abstraktionen eingefangenen Unlebendigen zuungunsten der Wirklichkeit alles, dem Realisten wenig sind.

Was aber zu tun sei, welche Ziele zu erstreben seien, das ist für den Realismus nie endgültig zu sagen. Das ist das Gehäuse der jeweiligen Rezepte, die für die Menge nötig sind, Rezepte, die immerfort sich wandeln. Gerade der lebendige Realist, mit dem Halt im Unendlichen, weiß nur für das ganz Konkrete schließlich, wie er hier und jetzt zu handeln habe, und fühlt sich doch beherrscht von dem Dämon, der Ausdruck einer Idee und Richtung ist, die er nicht als Lehre und Rezept vor sich hinstellen kann. Sein Streben ist, ein ganz spezielles, konkretes Bild der Wirklichkeit zu erlangen, in der er lebt. Ein allgemeines Weltbild in mannigfacher Gestaltung mag dessen Hintergrund sein, ist aber an sich täuschend und irreführend, da es gerade auf das Individuelle, Gegenwärtige, Einmalige der Lage ankommt. Überall und in jedem Augenblick ist alles anders, die allgemeinen Weltbilder sind bloße Schemata, die nie völlig passen für die Wirklichkeit, in der gehandelt werden soll. Fortwährend wird Grund und Zweck des Handelns zwar rational angegeben werden können, für den Augenblick Prinzip und Rezept, besonders auch für die abhängigen Mitarbeiter fixiert sein, aber es binden den Realisten nicht Prinzip und Rezept — nur Ideen, die in keiner Weise endgültig und ganz erschöpft und formuliert werden können, sondern mit dem Handeln und Erfahren selbst wachsen —, sondern er kommt aus der lebendigen Unendlichkeit seiner Erfahrung und seiner Situationen zu im letzten Grunde irrationalen Entscheidungen, die „richtig" sind nur retrospektiv, durch den Erfolg, die sehr viel Berechenbares, Zweckmäßiges enthalten, aber auf dem Grunde eines für andere Unberechenbaren liegen. Man nennt es wohl Persönlichkeit, Entschlußkraft und dergleichen. Es ist das Irrationale, das seine Verschiedenheit nur nach dem Kreise der Wirklichkeit hat und nach den Kräften, die in ihm stecken, ob Ideen oder bloß vitale Zwecke. Wenn Ideen leiten, ist der Realist in der Richtung des Dämonischen gelegen.

Wie alle substantiellen Gestalten des Lebens, ist auch diese nicht ihrem Wesen nach, ihrem Inhalt nach begrifflich zu treffen. Hier, wie sonst, sehen wir eine Bahn, deren Richtung wir nicht erkennen. Nur finden wir Merkmale für den psychologischen Prozeß, in dem dieser Weg beschritten wird. Gerade wegen der Unbestimmtheit geschehen nun fortwährend die Verwechslungen: Andere, ja

heterogene Gestalten geben sich für solche des Realismus aus und verlangen die Wertbetonung, die dieser Gestalt des substantiellen, lebendigen Realismus zukommt, auch für sich.

Dieser Realismus leerer Art kehrt die Sätze um: statt zu fühlen: Nur was in der Realität Gestaltung und Verwirklichung erfährt, ist wahr, fühlt er vielmehr: Alles, was real wird, was Erfolg hat, ist wahr und dadurch allein gerechtfertigt. Statt jene dämonische Richtung in der Realität zu verfolgen, werden die Ziele selbst der Realität entnommen, und zwar nach den unvermeidlichen, durch die Gunst der Umstände zu befriedigenden materiellen Interessen im weitesten Sinne. Statt einer Richtung entsteht ein Chaos von Handlungen, die jede Chance auszunutzen in voller Abhängigkeit von der zufälligen Konstellation, die ihre Richtung immer neu bestimmen und nur einen Zusammenhang erkennen lassen: dem Wohlsein und den Bedürfnissen des endlichen Individuums oder seiner Gruppe zu dienen, sofern es selbst daran partizipiert. Statt nur den Zielen Recht und Sinn zu geben, die in der Realität Gestaltungen erreichen, werden die Ziele selbst der gegebenen Realität entnommen und infolgedessen keinerlei „Gestaltung" der Realität erreicht, sondern nur ein Fortexistieren unter zufälligen, wechselnden Bedingungen. Worte Bismarcks, die als Ausdruck dämonischen, echten Realismus deutbar sind, sind manchmal besonders leicht im Sinne eines chaotischen Realismus zu nehmen. Diese Doppeldeutigkeit mögen folgende Sätze Bismarcks illustrieren: „Ich habe nie nach Grundsätzen gelebt. Wenn ich zu handeln hatte, habe ich mich niemals gefragt: Nach welchen Grundsätzen handelst du? Sondern ich habe zugegriffen und getan, was ich für gut hielt. Man hat mir ja oft vorgehalten, daß ich keine Grundsätze habe. Wenn ich mit Grundsätzen durchs Leben gehen soll, so komme ich mir vor, als wenn ich durch einen engen Waldweg gehen soll und müßte eine lange Stange im Munde halten."

Dem chaotischen Realismus ist, weil auf derselben Ebene nur als Gegenpol bestehend, verwandt ein Realismus des festgeformten Gehäuses, das als absolute, endgültige Realität genommen wird. Die bestehenden Einrichtungen, Besitzverhältnisse, Rechte, die Regeln der Arbeit, des Landbaus, der Auffassung der Natur usw. sind als feste Tradition unveränderlich; gegenüber dem Chaos realistischen Handelns ist strengste Regelmäßigkeit erreicht, aber das Leben entschwunden, das die Realität zwar als entscheidend anerkennt, aber um sie zu verwandeln und zu gestalten.

Der lebendige Realist fühlt gegenüber dem irrealen Prinzipienmenschen und Fanatiker: die Dinge nicht klein schlagen, sondern

gestalten! gegenüber dem chaotischen Realisten: Sinn, Richtung und Glauben haben! gegenüber dem formerstarrten, engen und absoluten Realisten: weit, frei, enthusiastisch zu sein, um einzuschmelzen, in Frage zu stellen, um wachsen und gestalten zu können.

2. Der Romantiker.

In der Romantik wird das Erleben als solches die Hauptsache, die eigentliche Wirklichkeit. Nicht die Verwirklichung nach außen, sondern die Selbsterfahrung wird Sinn. Das persönliche Schicksal ist das entscheidende, nicht die Objektivität. Das Subjektive des Erlebens spricht sich aus, wird aber nicht zur vollkommenen Objektivität. Eine unendliche Erweiterung des Seelischen einerseits, eine fortwährende Verwechslung von Subjektivem und Objektivem, von Traum und Wirklichkeit andrerseits charakterisieren den Typus. Das persönliche Schicksal kann alles Wesentliche ergreifen oder erst wesentlich machen. Während der Realist im Objektiven, Allgemeinen lebt und nur das Ganze der ihm gegebenen Realität seinem Leben Sinn und Ziel gibt, wird hier in der Romantik z. B. die Liebe zu einem Individuum in der Weise zum persönlichen Schicksal, daß alles andere dadurch aufgesogen wird, aber auch so, daß im weiteren Verlauf „Überwindung" und fortschreitende Selbsterfahrung möglich wird. Der Romantiker bringt, da ihm die harte Realität als Widerstand und Gehäuse abhanden kommt, Alles auf eine nicht mehr zu steigernde Art in Fluß. Es gibt überhaupt nichts Festes. Immer weiter wird erlebt, erfahren, überwunden, immer weiter gesucht, nie endgültige Befriedigung, aber auch nie Form und Gestalt des Daseins erreicht. Das Dämonische ist als subjektives Erleben hier allgegenwärtig, der Fähigkeit zur Vollendung der Schalen und der Gehäusebildung beraubt; es kann nur einschmelzen und die Bewegung des Überwindens schmilzt alles ein, was eben im Entstehen ist, dieses mag so reich, so produktiv sein, wie es den substantiellen Typen eigen ist. Dieser Strom dämonischen, erregten, übersteigerten Lebens erweckt dem Betrachter in einziger Weise den Eindruck des Lebendigen, das hier gleichsam bloßliegt, keine schützende Hülle, kein festes Bett besitzt. Dagegen wirkt das Dämonische des Realisten schlicht, sparsam, selten, aber stark gegenüber dem haltlos Fließenden des Romantikers. Der Romantiker hat Widerstände nur in sich, in seinem Erleben, nicht außer sich in der Wirklichkeit. Er setzt sich außer der Welt; er gestaltet nichts als sein Erleben. Darum ist er Leben, das Leben selbst, isoliert, aber darum schafft er keine Gestalten, Werke, Gehäuse. Da der Sinn Leben, Erleben und Selbsterfahren ist, entfaltet sich eine unendliche Steigerung der Reflexion

— hier entstehen die großen, originalen Psychologen —, aber sie wie Alles objektiviert sich nur als Resultat des Augenblicks, des im nächsten schon überwundenen Moments, nur in der Form der Aphorismen und Fragmente. Der Strom des übersteigerten, alles Geschaffene alsbald einschmelzenden Lebens hinterläßt nur diesen gewaltigen Trümmerhaufen genialen Reichtums als sein Objektives. Jedes Ganze, sei es Werk des Denkens im System, sei es Dichtung, bleibt unvollendet, ist in der Anlage Fragment, ein großer Aphorismus. Im Handeln, in Liebe und Freundschaft ist dasselbe: die gewaltigste Steigerung des Augenblicks, die größte Vertiefung, aber die Unfähigkeit des Festhaltens, Ausbildens, zur Ganzheit Gestaltens, weil der forttreibende Strom des Dämonischen an neue beherrschende Schicksale und Erfahrungen hintreibt. All dies Romantische hat etwas Meteorisches. Wo dieser Meteor auftaucht, leuchtet er, empfindet die Umgebung dieses Leuchten, aber fort fliegt er und ist verschwunden, vergessend, treulos vom Gesichtspunkt des objektiven Betrachters und des Realisten. Alles wühlt er auf in sich und um sich, soweit dies nicht geistlos vertrocknet, philiströs bürgerlich geborgen und unberührbar ist — dort macht er nur „ästhetischen" Eindruck —, gerade das Edle um sich erfaßt er, schafft gewaltigste Erhebung und tiefen Schmerz, ist selbst unfaßbar, unbegreiflich, rätselvoll wie das Leben.

Für manche Gestalten des Lebens sind vorübergehende Phasen gewisser psychopathologischer Prozesse die übersteigerten Idealtypen. Dieser romantische, dämonische Typus ist nicht ganz ungewöhnlich, wenn auch selten, weil nur bei besonderen Begabungen, in den Anfangsstadien schizophrener Prozesse. Eine unerhörte Unrast, eine andauernde Erlebnisfülle, ein plötzlich unterbrechendes Bewußtsein der Haltlosigkeit und Ziellosigkeit; ekstatisches Glückserleben metaphysischer Tiefe und verzweiflungsvolles Suchen; eine die Teilnehmenden faszinierende künstlerische Tiefe; z. B. ein Klavierspiel, wie man es nie für möglich gehalten hat, so unendlich gefühlstief, fremd, unheimlich und bezaubernd: ein gar nicht sehr musikalischer Vater, der nicht ahnte, daß seine Tochter im Krankwerden war, sagte, er ertrüge dieses Spielen nicht mehr und konnte sich ihm doch nicht entziehen. Unbegreifliche Dichtungen — sonst vielleicht nie dichtender Menschen — verraten die intuitiven Erlebnisse, die sich in alle Abgründe zu senken scheinen. Und was eben da war, ist vorbei; was der Freund noch festhält, ist diesem dämonisch Rasenden schon entschwunden, der in neue Welten geraten ist.

3. Der Heilige.

Die Heiligkeit findet das Wesentliche weder in Weltgestaltung noch in Selbsterfahrung, sondern sie greift zum Absoluten direkt. Eines tut not: des Absoluten als des Absoluten gewiß zu sein, das letzte Unbedingte zu haben, den Sinn im Absoluten selbst zu erfahren. Von da aus ist alles Endliche nichtig; die Welt und das Selbst, beider unendliche Entwicklung, Gestaltung und Erfahrung sind nicht etwa verneint, aber unwesentlich, sie sind als Gesamtheiten, nicht bloß in einzelnen Stadien überwunden. Alle drei Typen — der Realist, der Romantiker und der Heilige — haben ihren Halt im Unendlichen, die beiden ersten aber im Prozeß, der letztere im Unendlichen als dem Absoluten, das Gott heißt, selbst. Alle drei sind in ihrem Leben und Handeln unbedingt, die ersteren beiden aber in Hinsicht auf Welt und Selbst, mit Rücksicht auf Erfahrung und Wirkung, der letztere in der absoluten Unbedingtheit, die gleichgültig gegen Welt und Selbst ist. Die Quellen dieser Unbedingtheit sind eine spezifische Erfahrung: es kommt auf etwas an, das dem Menschen, der in der Welt und in der Persönlichkeit steht, fremd, ja nichtig ist. Es wird eine zeitlose Heimat erfahren, die als Heimat zu verlieren Gefahr ist. Es kommt auf gar nichts Gegenständliches, Reales, Irdisches an, alles, da es nichtig ist, wird gern, ohne Haß verloren oder gar nicht achtend zerstört. Nur eines: Liebe Gottes und heilige Lebensführung sind wichtig; heilige Lebensführung, d. h. keine Klugheit in der Selbstgestaltung, in Menschenbehandlung, Handeln aus Liebe, d. h. aus dem Konkreten in Hinsicht auf das einzig wichtige Ziel jeder Seele: Gott anzugehören; etwas unendlich Vieldeutiges, vor jeder Formel, jeder Regel, jedem Gesetz Stehendes.

Wir sind eingestellt in die Antinomien des Daseins, die unvermeidlichen Endlichkeiten, die Unvermeidlichkeiten bei jeder geringsten Weltgestaltung, die Konflikte, Kompromisse, die Klugheiten und die Erfahrungsbedürfnisse unseres endlichen Selbst. Unvermeidlicher Zufall, unvermeidliche Schuld, unvermeidliche Inkonsequenz zwischen Wille und Erfolg, zwischen Meinen und tatsächlichem Effekt sind unser Schicksal. Der Heilige fühlt alle Verzweiflungen, die daraus entspringen, verneint nicht Welt und Selbst, aber setzt sich über sie als nichtig hinweg, indem er es wagt und kann, ohne Welt und ohne fortgesetzte Selbsterfahrung zu leben, als ob er nicht endlich, sondern im Unendlichen als Ganzem und Fertigem wäre, als ob er nicht den Bahnabschnitt eines unendlichen Prozesses durchliefe, sondern im Absoluten selbst das Absolute wäre. Aller endlichen Fesselungen entledigt er sich und entschlägt sich

aller direkten Wirkung auf die Welt, indem er sich, sofern er aus sich heraustritt, seinerseits nur an das Absolute, an die Potenz zur Heiligkeit im Andern sich wendet: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Stellen wir die drei Typen des Realisten, des Romantikers und des Heiligen nebeneinander, so können sie in folgenden Formeln charakterisiert werden: der Realist behandelt die Menschen, sie sind ihm Mittel oder Teile; der Romantiker erweckt die Menschen, weist sie auf sich selbst zurück: folge nicht mir nach, sondern dir; der Heilige tritt geradezu in die Seele der anderen, verstehend, wagend, liebend, er ist ihnen der Weg, der Halt, er fühlt sich berechtigt und verpflichtet, daß Andere sich an ihn hängen, ihm nachfolgend. Alle drei wirken durch ihre Persönlichkeit und durch ausgesprochene Lehre; aber nur der Realist wirkt durch direkte Gestaltung der Welt, er hat den Machtwillen als echt, konkret, spezifisch; der Romantiker ist Individuum, er wirkt nicht gestaltend, nicht herrschend, er wirkt nicht als konkreter Impuls, sondern als Reiz; der Heilige wirkt durch die Seele der Seele wegen, er hat indirekt Macht, aber er will die Macht nicht als solche, er wagt es wahrhaftig, offen Führer der Seele zu sein, wie es der Realist wagt, Führer der Taten zu sein hinter Masken von zweckmäßigen Argumentationen. Das Resultat des Realismus ist Weltgestaltung, das Resultat der Romantik psychologische Einsicht und pädagogisches Streben, das Resultat der Heiligkeit ist Lehre und sind Imperative, die den Menschen von innen heraus ergreifen und mehr als alles andere beherrschen: so wird der Heilige, woran er zunächst nicht denkt, durch die Auswirkung seiner Lehren in dem Medium der soziologischen Realitäten indirekt zum unbewußten Weltgestalter, der Weltgestaltung selbst nicht gesehen und nicht gewollt hat.

Sehen wir im Realisten Willen zur Macht, im Romantiker Willen zum Selbst, im Heiligen Willen zur Liebesgemeinschaft, so läßt sich dem als bloß negativer Gegensatz substanzlosen Wesens gegenüberstellen der Wille zur Ohnmacht, der nichts mit Heiligkeit zu tun hat, Ausdruck von Bequemlichkeit, Feigheit, von Unlebendigkeit ist; der Wille zu Leistung, zu Arbeit, zu Betrieb, sofern sie bloß Selbstflucht sind; der Wille zur Isoliertheit, Einsamkeit, Wirkungslosigkeit, Fremdheit, Distanz, die bloßer Schutz des toten Daseins, der unlebendigen Ruhe, der Bequemlichkeit des empirischen Selbst sind; alle diese negativen Stellungen sind bloß passiv, nichtig, Mittel, Masken, die ein Positives vortäuschen.

III. Die Polarität des Mystischen: der Weg der Mystik und der Weg der Idee.

Auf die Frage nach dem Weg des Heils ist vielfach geantwortet worden durch Verabsolutierung einzelner Einstellungen, Weltbilder oder Werte. Rationalisiert liegen die Anweisungen zur richtigen Lebensführung als einladende Gehäuse vor. Das Heil liegt z. B. nach entgegengesetzten Lehren in der Praxis, sei es der Selbstgestaltung, sei es der Weltarbeit, oder in der Erkenntnis, sei es der Gnosis, sei es der relativistischen Forschung oder in der Mystik. Weil alle anderen Heilrezepte ein Einzelnes, Endliches zum Ziel machten, erschien schließlich immer wieder diese Mystik, in der alle Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben, die Unendlichkeit als Fülle und Totalität gegenwärtig wird, als das letzte Heil. Vielleicht ist nichts in den Gestalten des menschlichen Geistes so allgemein und in allen Zeiten und Kulturen so ähnlich wie die Mystik. Mystik aber ist nicht etwas Bestimmtes, sondern etwas Vieldeutiges. Man spricht vom Mystischen als dem Erleben in mangelnder Subjekt-Objekt-Spaltung (vgl. oben über die mystische Einstellung), aber man spricht auch von mystischem Wissen, mystischer Lebensführung, mystischen Techniken, mystischer Liebe usw. Das Wort „mystisch" wird so vieldeutig, daß es fast nichtssagend wird und nur den eigentlichen Sinn des Geheimnisvollen behält. Es bezeichnet alles Unbegreifliche, Rätselhafte, Unmittelbare, einerlei ob die Zustände, Menschen, Ereignisse für den Erlebenden selbst oder nur für den Beobachter geheimnisvoll sind. So kommt es, daß sich gegenseitig ausschließende Gesinnungen oder Verhaltungsweisen und Lebensführungen in einer mystischen Basis Rechtfertigung suchen und daß von positivistischer Seite alles Unverstandene einfach mystisch genannt wird. Es ist die Aufgabe, das Mystische, das zum Geiste als einem Prozeß gehört, in seinen substantiellen Gestalten aufzusuchen. Dazu ist eine ganz allgemeinpsychologische Vergegenwärtigung nötig über mystisches Erleben, die inhaltlich möglichst banal sein soll, damit das Interesse ganz der Form des Psychologischen zugewandt sei.

Das Mystische als Erlebnis und der Prozeß der Vergegenständlichung.

Unser bewußtes seelisches Dasein verläuft im allgemeinen so, daß wir immer als Subjekte irgendwelche Gegenstände, Gedankeninhalte, Vorstellungen uns gegenüber haben, innerlich auf sie — betrachtend, meinend, fühlend, wünschend usw. — gerichtet sind: wir leben gewöhnlich in Subjekt-Objekt-Spaltung. Man kann ge-

legentlich beim Erwachen Zwischenzustände beobachten, von denen wir nachher deutlich im unmittelbaren Gedächtnis bemerken, daß etwas seelisch da war, ohne daß eine deutliche Subjekt-Objekt-Spaltung bestand. Ein ganz einfaches, aber darum psychologisch lehrreiches Erlebnis solcher Art beschreibt Messer:

„Ich übernachtete zum ersten Male in einer mir fremden Stadt, am nächsten Morgen fahre ich aus dem Schlaf auf: mein Bewußtsein ist gewissermaßen ganz erfüllt von einer intensiven Gehörsempfindung; sie wird eine zeitlang nicht lokalisiert, auch nicht gegenständlich gedeutet; der ‚Verstand' steht sozusagen still; der Zustand ist unlustvoll, beängstigend. Freilich dauert er vielleicht nur 2—3 Sekunden. Da taucht plötzlich die Erinnerung auf, daß ich am Abend vorher ganz in der Nähe meiner Wohnung eine Bahnlinie bemerkt. Und nun erfolgt sofort die objektive Deutung der Empfindung: es ist das Geräusch eines vorbeifahrenden Zuges."

Messer will mit diesem Beispiel belegen, wie es ausnahmsweise möglich ist, daß Empfindungen, die sonst immer als Elemente von Wahrnehmungsinhalten vorkommen, auch als bloßes noch gar nicht gegenständlich gewordenes Material erlebt werden können. Das wird durch den Kontrast des unklaren, bloß bewußtseinserfüllten und des klaren, Subjekt-Objekt-gespaltenen Zustandes deutlich.

Jedesmal, wenn wir in unserem seelischen Erleben einen Gegenstand uns gegenüber haben, können wir von dem Erlebnis den Ausdruck gebrauchen, daß ein „Sinn" darin sei; im beschriebenen Falle: daß ein Eisenbahnzug vorbeifährt. Indem das vermöge mangelnder Vergegenständlichung unklare Erlebnis „gedeutet" wird, wird der Gegenstand oder der Sinn vor den Erlebenden hingestellt. Da dieser Sinn in unserem Falle recht gleichgültig war, nennen wir es banal. Gleichgültig war es zum Teil darum, weil es restlos in der gegenständlichen Deutung zu einem bloßen sinnlichen Wahrnehmungsgegenstand aufging.

Nun ist zwar eine häufige Meinung, daß wir als Gegenstände, Inhalte vor unserem Bewußtsein nur Sinnliches, nur greifbare, tastbare, sichtbare, hörbare Gegenstände haben. Eine rein phänomenologische Vergegenwärtigung kann aber feststellen, daß wir zwar solcher Inhalte in Wahrnehmung oder Vorstellung vielleicht immer als einer Basis, als eines Mediums bedürfen, daß wir aber gerade alles das, was uns Bedeutung zu haben scheint, nicht unmittelbar sinnlich — wenn auch durch das Sinnliche — wahrnehmen: so vor allem sämtliche „Gegenstände", die der Inhalt unserer wissenschaftlichen Begriffe sind, alle Beziehungen, Abhängigkeiten; dann alles Seelische, das wir doch nicht bloß „erschließen", sondern unmittelbar anschaulich vor uns haben, es „einfühlen" können in alles, was wir „Ausdruck" nennen; dann die „Stimmung" der Landschaften,

die uns doch neben unserer eigenen Gemütsbewegung auch gegenständlich als Eigenschaft der Landschaft gegenübersteht usw.

Denken wir an den Fall, in dem unklare Gehörsempfindungen dann gegenständlich gedeutet werden, also aus bloßer Bewußtseinserfüllung ein klares gegenständliches Haben in Subjekt-Objekt-Spaltung herauswuchs, so können wir in Analogie dazu an andere Prozesse der Vergegenständlichung denken: z. B. beim wissenschaftlichen Arbeiten: Gefühl — Einfall; oder: Gemütsbewegung — Antrieb — klarer Entschluß. Es läßt sich die — zwar sehr allgemeine — Formel aufstellen: in unserem seelischen Leben gibt es einen Prozeß von unklarer Gemütserfüllung zu klarer Vergegenständlichung, sei diese Vergegenständlichung in Gedankenbildung oder Kunstschöpfung oder Handlung gewonnen. Vergegenständlichung und Klarheit ist dasselbe. Soweit etwas gegenständlich geworden ist, ist es uns klar geworden, ist es ferner nachahmbar, wiederholbar; es wird von uns selbst und von anderen auch mit Gemütsbewegungen adäquater Art immer wieder von neuem von der Gegenstandsseite her erlebt. Der Prozeß des Hervorgehens des Gegenständlichen aus dem unklaren Erleben ist ein „Schaffen", falls es neu und original, dagegen „Aufklärung" im weitesten Sinne, wenn es von anderer Seite unseren seelischen Bewegungen — diese mit einem Schlage erleuchtend — gegeben wird. Jenes Erfülltsein des seelischen Lebens von den „unklaren" Bewegungen und Erlebnissen und diesen Schaffensprozeß empfinden wir als das eigentliche Leben der Seele, während das Wiederholen, Nachahmen einen mechanischen Charakter hat. Wiederholbar und nachahmbar und lernbar ist aber nur das vollständig Vergegenständlichte. Immer oder fast immer ist dieser Prozeß unvollständig. Die seelische Bewegung enthält mehr als objektiviert wurde, dieses Mehr — so kann man nur formal sagen — steckt in dem „Ganzen" der Schöpfung als eine ansteckende wirkende Kraft, z. B. gegenüber der technischen Einzelheit, dem Kniff, der Manier beim Kunstwerk, gegenüber dem einzelnen Gedanken in der Totalität des philosophischen Werks, in der fühlbaren „Richtung" einer empirischen Untersuchung gegenüber dem konkreten Detail und Einzelergebnis. Die individuelle Schöpfung ist so unter Umständen fähig, uns Kräfte zu vermitteln, uns fühlen zu lassen, in uns Bewegungen anzuregen durch Momente, die weder dem Schaffenden noch dem Aufnehmenden gegenständlich geworden oder klar sind — hier gibt es nichts zu wiederholen und nachzuahmen, sondern auf Grund indirekter Mitteilung lebendig zu erfahren. Alles vollkommen Vergegenständlichte ist uns bequemer Besitz, aber auch tot und damit langweilig.

War im Falle der vorbeifahrenden Eisenbahn der gesamte Bewußtseinszustand noch in halbwacher Verfassung und noch nicht, noch nirgends Subjekt-Objekt-Spaltung, so waren jetzt unendlich verwickelte Fälle genannt, insofern bei vorhandener Subjekt-Objekt-Spaltung darin und darüber hinaus die Seele von Erlebnissen erfüllt ist, die selbst noch nicht zu jener Spaltung fortgeschritten sind, bei denen man schwankt, ob sie „bloße“ subjektive Gefühle oder objektive Inhalte bedeuten. Es sind hierhin gehörig auch die so häufigen Erlebnisse, bei denen wir sagen, daß wir etwas wohl fühlen, aber nicht ausdrücken können, wohl wissen, aber nicht sagen können.

Suchen wir uns an einem einfachen Beispiel solches „Gefühl“ und solche Vorgänge psychologisch deutlich zu machen:

Wir sind an der Nordsee gewandert; nur Strand, Meer und Dünen, kein Mensch ringsum. Wir liegen im Sande und Stunden vergehen kaum bemerkt, während das Meer meilenweit den Strand entlang ruhig und immer neu brandet, die Wolken ziehen. Der Sand rieselt vor dem Winde zwischen dem Sandhafer der Dünen. Es ist uns vielleicht zu Mute, als ob wir zeitlos existierten. Alles ist uns so vertraut, wie eine ewige Heimat. Es ist als ob unendliche, unklare Erinnerungen von Verwandtschaft, Einheit uns erweckt würden. Wir machen eine Beobachtung, verfolgen eine Erscheinung, aber das ist nur eine Unterbrechung durch den Willen; sie schafft uns alsbald neues Material, aus dem wir gleichsam alte Sagen und Märchen hören. Es ist, als ob wir mit der Natur, die wir selbst sind, zusammenflössen.

So lassen sich mit lauter „als ob“ Zustände und Bewegungen der Seele beschreiben, die so unklar, unbewußt, unpersönlich bleiben und zergehen können, vielleicht nur als gute, harmonische Stimmung zurückbleiben oder als Gefühle von unreflektierten Bedeutungen. Wenn man den Menschen fragt, was er gesehen, was gedacht habe, so kann er nur antworten, er habe Dünen, Seegras, Sandhafer, das Meer, Möwen gesehen, das Wetter sei mittelmäßig gewesen, der Spaziergang habe ihn in gute Stimmung gebracht. Er hat eben alles Sinnliche gegenständlich und klar vor sich gehabt, seine Gemütsbewegungen aber werden ihm nicht gegenständlich oder schwankten zwischen Objekt und Subjekt hin und her, fast zur klärenden Spaltung neigend, sie aber nie erreichend.

Es kann aber auch in solchen Stimmungen im Menschen der Vorgang der Vergegenständlichung einsetzen; mit einem ganz neuen Bewußtsein des Schöpferischen, des Gegebenwerdens, sieht er sich gegenüber — angenommen, daß er jetzt nicht einfach erinnernd, sentimental reproduziert, was gelernt worden — Bilder von Gestalt und Bedeutung, er kann Geschichten erzählen von Naturwesen, er sieht Landschaften, die er als Künstler objektiviert und so die objektive Stimmung der Landschaft schafft gegenüber der unbewußten,

unklaren subjektiven Stimmung. Oder ihm gehen Gedanken auf philosophischen Inhalts, die in dieser Natur versinnlicht sind, von den Arten der Unendlichkeit etwa, oder er hat eine religiöse Vergegenständlichung, einen Glauben erfaßt oder ihm gelang aus unklaren Gemütsbewegungen ein Entschluß in einer konkreten Lebenssituation, den er aus der Tiefe seiner Totalität oder der Objektivität holte, die ihm hier offenbar wurde.

Solche Prozesse schaffender Vergegenständlichung sind das Ungewöhnliche, die bewegenden Erlebnisse ohne erreichte Subjekt-Objekt-Spaltung sind häufig. Aber wir können hier begreifen, wie in dem Medium der Subjekt-Objekt-Spaltung im Sinnlichen eine mystische Sphäre sich auswirkt, die in einer weiteren Ebene sich auch in Subjekt und Objekt, Gegenstände gestaltend, spalten kann. Und nur weil viele Menschen dieser mystischen Bewegungen fähig sind, können sie, wenn ein Schaffender eine Gestalt findet, diese unmittelbar als die ihre begreifen: es wird ihnen gesagt, was sie wußten, was sie aber, da bei ihnen in dieser Sphäre die Subjekt-Objekt-Spaltung mangelte, selbst nie hätten sagen können.

Was wir der Landschaft gegenüber in diesem Falle „Stimmung" nennen, ist also ein Sammelbegriff für recht Verschiedenartiges: 1. Einfache Gefühle ohne Inhalt, ruhig zerrinnend, sich im Bereiche der Lust-Unlust bewegend. 2. Seelenbewegungen mangelnder Subjekt-Objekt-Spaltung, Keime, die Gestalt gewinnen können. 3. Reproduzierte Stimmungen und Seelenbewegungen rückwärts von den geschaffenen und von anderer Seite dargebotenen Gestalten her. — Oder wir können den einen großen Gegensatz aufstellen: sie sind entweder bloße Erlebnisse, die genossen werden oder Symptome von Kräften, die zu Gestalten, zu Vergegenständlichungen drängen; die ersteren in sich beschlossen, ohne Drang und Qual, in ruhigem Genusse hingenommen, die letzteren von Bewegungskraft, Spannung, Drang, von Jauchzen und Beklemmungen begleitet; die ersteren ohne erhebliche Folgewirkung, ohne Ernst, ohne eigentliche Realität; die letzteren von erheblicher Folge für die Seele, ernst, real; die ersteren sentimental, die letzteren kraftvoll, ursprünglich.

Definieren wir zusammenfassend die weiteste Sphäre der bisher gemeinten Erlebnisse: während die meisten seelischen Phänomene, die wir beschreiben können, in einer Subjekt-Objekt-Spaltung als Eigenschaften der Subjektseite oder der Gegenstandsseite beschrieben werden, gibt es außer diesen solche seelischen Erlebnisse, in denen die Subjekt-Objekt-Spaltung noch nicht da oder aufgehoben ist.

Diese so allgemein definierte Sphäre psychischer Phänomene umfaßt nun das Heterogenste: 1. Bewußtseinstrübungen, seelische

Gesamtzustände einerseits und andrerseits seelische Teilbewegungen auf dem Grunde oder in dem Medium der Subjekt-Objekt-Spaltung bei Bewußtseinsklarheit; 2. was die Bedeutung (Abhängigkeit und Wirkung) im seelischen Gesamtleben angeht, einerseits die gleichgültigsten bloßen Phänomene zufälliger Art ohne jede Nachwirkung, andrerseits Phänomene als Symptome von Kräften, die das ganze Leben beherrschen, Erlebnisse, die der Ausgangspunkt persönlichkeit- oder weltumgestaltender Bewegungen werden; 3. was die Tendenz zum Objektivieren in Gegenständlichkeiten angeht, sowohl solche Erlebnisse, die in sich abgeschlossen und befriedigt jeder gegenständlichen Auswirkung entbehren, als auch solche, deren Qual und Drang zum Gegenstande geht in der Schöpfung von Gedanken, Kunstwerken, Taten; 4. Seelenzustände, die jeder Gegenständlichkeit als Basis entbehren und solche, die auf der Basis von gegenständlichen Inhalten erst ihrer eigentümlichen Subjekt-Objektlosigkeit innewerden: hier wieder entweder im Schauen durch reale Gegenstände hindurch oder in der Intuition durch irreale Komplexe von Gedanken, Symbolen.

Es ist von grundsätzlicher Bedeutung für die begriffliche Auffassung mystischer Erlebnisse, daß es Erlebnisse mangelnder Subjekt-Objekt-Spaltung — aber einer solchen Spaltung wenigstens teilweise fähig — auf der Basis schon vorhandener anderer Subjekt-Objekt-Spaltung gibt. Der Schluß, dann beruhe ja wohl gerade die Wirkung der Kunstwerke, Philosophien auf ihrer Unklarheit und man tue also gut, Unklarheit festzuhalten, ist aber falsch: es kommt eben darauf an, was unklar ist, und gewisse erhebliche Unklarheiten — die wir Ideen nennen — werden überhaupt erst auf der Basis breitester Vergegenständlichung erlebt. Immer mehr zu vergegenständlichen, bleibt Maxime für den, der sich den tiefsten Unklarheiten nähern will.

Es wäre denkbar, daß es Erlebnisse gäbe, die ihrem Wesen nach nicht vollständig in Gegenständlichkeiten aufgelöst werden könnten, Erlebnisse, die nicht vorläufig unklar, sondern es prinzipiell wären. Solche wären entweder jene Unmittelbarkeiten, die an sich ungeistig sind, nie die Übersetzung in Geist erfahren, das absolut Sinnliche, oder es wären Erlebnisse, die mit intensivstem Bedeutungsbewußtsein einhergingen, ohne daß diese Bedeutung gegenständlich erfaßt werden konnte. Ein banales Beispiel, das dem Messerschen entspräche, wäre etwa das Erleben intensiver, ganz unklarer Bedeutung beim Erwachen nach Schlaf oder Narkose.

Nun ist die Frage, für die das Bisherige nur Voraussetzung war, was aus der heterogenen Mannigfaltigkeit dieser mystisch genannten

banalen oder wesentlichen Erlebnisse wird, wenn der Geist sie als Materie ergreift.

Das Mystische als Material: Erlebnisgenuß oder Entfaltung der Idee.

Was diesen Erlebnissen ihre Banalität während des Erlebens wohl immer, in der rückblickenden Besinnung nur manchmal nimmt, das ist das Bewußtsein einer konkret erlebten Unendlichkeit, sei es mit Angst oder in seligem Schwunge. Denn alles, was gegenständlich ist, ist begrenzt, steht in Beziehung zu andern begrenzten Gegenständen, alles Gegenständliche ist endlich. Auch die Unendlichkeit als Begriff ist ein solcher endlicher Gegenstand, er ist eine bloß gedachte oder gewußte Unendlichkeit, keine erlebte. Die konkret erlebte Unendlichkeit in aufgehobener Subjekt-Objekt-Spaltung ist auch nicht das Erlebnis der leeren Unendlichkeit des immer noch einmal, immer weiter — wie man sie wohl verzweiflungsvoll im Traum erlebt, wenn man immer weiter in immer neue Räume kommt, oder auf einem Wege in der Wüste immer vorwärts geht mit dem Bewußtsein, daß niemals ein Ende kommen wird. Das Erlebnis konkreter Unendlichkeit kann im Augenblick da sein und doch im nächsten Augenblick als gleichgültig, als Täuschung beurteilt werden, wie in den angeführten banalen Beispielen; es kann aber auch als dauernd bedeutsames Erleben festgehalten, von neuem gesucht werden, es können in diesem Sinne für das weitere Leben, sei es Handeln, Denken oder Kunstschaffen, daraus Folgen, richtunggebende Kräfte entspringen. Dann könnte man die Erlebnisse erst in einem engeren Sinne eigentlich mystische Erlebnisse nennen. Sie werden zu mystischen Erlebnissen in diesem Sinne also durch ihre Wirkungen erst im gesamten Seelenleben, die selbst teilweise als letzte, des weiteren nicht begreifliche Tatsachen hinzunehmen sind, zum Teil auch aus gegebenen weltanschaulichen und religiösen Auffassungen ihre Deutung und dadurch erst sekundär ihre Wirkung bekommen.

Machen wir uns schematisch die Möglichkeiten der Rolle der mystischen Erlebnisse klar:

1. Es gibt einen Drang zum Mystischen hin: das Erleben alles Mystischen gibt als Erlebnis eine spezifische Befriedigung. Es wird eine Technik und Methode mystischen Erlebens entwickelt. (Mystik im engsten Sinne.)

2. Es gibt umgekehrt einen Drang vom Mystischen fort: alles Mystische wird als Schwärmerei empfunden und abgelehnt: es werden die endlosen Wege in der gegenständlichen Welt denkend, handelnd, schaffend beschritten (Positivismus).

3. Es entsteht eine Synthese beider Tendenzen: aus dem Mystischen geht der Drang zum Gegenständlichen und kehrt immer wieder zu neuem Mystischen zurück. Es wird keine Technik des Erlebens an sich kultiviert, sondern in immer erneuter Kreisbewegung der Weg vom Mystischen in die Gegenständlichkeit und durch die Gegenständlichkeit zur Mystik genommen. Durch die Unendlichkeit des gegenständlichen Tuns, Denkens, Schaffens wird in fortschreitender Spirale der Kreis immer weiter, das Mystische immer neu, immer tiefer, als Ausgang weiterer Gegenständlichkeit (Entfaltung der Idee).

Der erste Typus wird schließlich bequem, wird zum bloßen formalen Erleben mit zufällig herangezogenen Gleichnissen, Symbolen; er wird aus innerer Entwicklungsnotwendigkeit immer eintöniger, wird immer mehr der Totalität, der Unendlichkeit beraubt, endigt in asketischen Kunststücken, kulturlosem Stumpfsinn, groben Glücksgefühlen.

Der zweite Typus ist in Gefahr, das Mystische ganz zu verlieren und sich im Endlichen der Gegenstandswelt und der leeren Unendlichkeit derselben zu verzetteln, zu mechanisieren und der lebendigen Kräfte zu berauben.

Der dritte Typus führt zu einem unendlich fortschreitenden Wandlungsprozeß der Seele, die sich immer wieder überwindet, nirgends endgültig ausruht; hier gibt es keine spezifische mystische Technik mehr, aber das Mystische ist dauerndes, seiner Art nach aber immer neues und anderes Lebenselement. Die jeweilige mystische Erlebnisweise beruht auf reichsten Voraussetzungen, ist insofern gar nicht unmittelbar, ist aber selbst immer neu und damit relativ unmittelbar als Voraussetzung für den weiteren Prozeß der Vergegenständlichung. Am Ende dieses Prozesses steht die Idee: auf Grund ungeheurer unendlicher Voraussetzungen sei ein mystischer Totalzustand möglich, nachdem alles Gegenständliche sich dargestellt habe, aber nur auf der Basis dieser gegenständlichen Welt. Alles formale Genießen der mystischen Zustände, gar der Ekstase erscheint von hier aus als ein leeres Vorausnehmen dessen, was am Ende eines unendlichen Weges als Idee steht. Was uns in der Geschichte als „Mystik" begegnet, ist zu einem guten Teil solches „Vorwegnehmen", zu einem Teil aber auch die Behütung und Züchtung der Kräfte, die die kreisende Synthese gegen die völlige Entleerung in der endlichen Gegenständlichkeit festhalten.

Der erste Typus ist auf höchstem Niveau repräsentiert etwa durch Laotse, manche indische, orientalische und mittelalterliche Mystiker, in Entartung durch den blöden hinduistischen Asketen

oder den stumpfsinnigen Athosmönch. Der zweite Typus, der amystische Mensch, ist da vorhanden, wo die positivistische und rationalistische Weltanschauung nicht bloß theoretisch, sondern wirklich ist und alle Erlebnisse mangelnder Subjekt-Objekt-Spaltung als abnorm und albern abgetan oder nicht beachtet werden; der Typus wird notwendig unschöpferisch, mehr oder wenig mechanisch denken, urteilen und bewerten, nach festen Maßstäben rationaler Formeln; er wird handeln nach dem Schema und erleben nur noch in primitivsten und dazu noch verachteten, wenn nicht als nützlich anerkannten Gefühlen. Er ist der Typus des brauchbaren, leistungsfähigen Menschen, der nur versagt, wenn er über die Leistung hinaus Mensch sein soll. Vollkommen ist er nur, solange die Maschine nicht gestört wird und ihre normalen Aufgaben findet. Der dritte Typus, der dämonische Mensch, ist der nie befriedigte, nie endgültig klare, der immer die höchsten Anforderungen an Lebendigkeit hat, sich immer überwindet, immer anders wird, der sich treu ist, ohne rationalistisch konsequent und ohne chaotisch unzuverlässig und zufällig zu sein. — Mystische Erlebnisse im weitesten, rein psychologischen Sinne mangelnder Subjekt-Objekt-Spaltung haben alle drei Typen. Was sie sind, sind sie zu einem erheblichen Teil durch eine Weltanschauung der Wertung und Deutung, die in fortgesetzter Einwirkung eine ganz verschiedene Züchtung und Prägung sowohl der mystischen Erlebnisse selbst wie des ganzen Menschen mit sich bringen. Die Stellung zu diesen Weltanschauungen und ihren Konsequenzen beruht auf letzten Einstellungen und Entschlüssen.

Der Gegensatz der Weltanschauungen, die aus dem im weitesten Sinne „mystisch" genannten Erlebnissen und Erfahrungen den eigentlichen Mystiker und den Ideen entfaltenden dämonischen Menschen machen, oder die den Unterschied rational zum Ausdruck bringen, der vielleicht in einer ursprünglichen Andersartigkeit der Erlebnisse mitbegründet ist, kann durch eine antithetische Gegenüberstellung von PLOTIN und KANT illustriert werden. Von PLOTIN her ist der mystische Typus, von KANT her der dämonische, ideenhafte Typus zu bejahen.

PLOTIN und KANT sind gewählt, nicht um ihnen historisch gerecht zu werden — sie sind beide viel zu komplexe Erscheinungen, als daß die wenigen herausgegriffenen Züge ihrer Lehren nicht ein historisch einseitiges und schiefes Bild geben müßten —, sondern weil durch ihre Formeln sich die entgegengesetzte Richtung in der Verwertung des Mystischen für das gesamte Leben verdeutlichen läßt, wie sie entgegengesetzte Deutungen der Welt zu einem Weltbild voraussetzen und wie daraus entgegengesetzte Forderungen für Lebens-

führung und für die Wertung der einzelnen Lebenserscheinungen entspringen.

Die Voraussetzung ist die entgegengesetzte philosophische Weltdeutung.

a) Plotins Lehre vom Einen: Plotin weiß, was es mit der Welt auf sich hat. Aus dem Ureinen entspringt in einer Folge von Emanationen die ausgebreitete Welt und in einem rückwärtsschreitenden Prozeß drängen die Wesen zum Ureinen zurück, einem Abstieg zur Welt der endlichen Einzelgegenstände steht ein Aufstieg gegenüber zurück zum Einen. „Denn nicht die Wirklichkeit des Lebens, d. h. das All ist das erste Leben, sondern dieses ist selbst wie aus einer Quelle hervorgeströmt. Denke dir nämlich eine Quelle, die keinen Anfang weiter hat, sich selbst aber den Flüssen mitteilt, ohne daß sie erschöpft wird durch die Flüsse, vielmehr ruhig in sich selbst beharrt ... oder stelle es dir vor wie das Leben eines gewaltigen Baumes, welches das All durchströmt, indem der Anfang bleibt und nicht im Ganzen zerstreut wird, gleichsam festgegründet in der Wurzel. Diese also gibt das gesamte reiche Leben dem Baume, bleibt aber selbst, da es nicht die Fülle ist, sondern Prinzip der Fülle ... Und in jedem Einzelnen ist ein Eins, auf das du es zurückführen kannst, so auch das All auf das Eine vor ihm, das noch nicht einfach eins ist, bis man zu dem einfach Einen gekommen ... Erfaßt man aber das Eine der Pflanze, d. i. das bleibende Prinzip und das Eine des Tiers und das Eine der Seele und das Eine des Alls, so erfaßt man jedesmal das Mächtigste und das Wertvolle ..."

In einer aufsteigenden Reihe von Erlebnissen mystischer Art, in denen wir nicht anschauen (ein Objekt), sondern schauen (objektlos), stellt die menschliche Seele die Vereinigung mit dem Einen wieder her. In der Ekstase gewinnt die Seele nicht etwa bloß ein mystisches Erleben, nicht bloß eine persönliche Kraft, sondern eine reale Vereinigung mit dem Einen, dem Absoluten: „Und wenn man das Eine des wahrhaft Seienden, sein Prinzip und seine Quellen und seine Kraft erfaßt, dann sollten wir ungläubig sein und ein Nichts zu haben wähnen? Allerdings ist es nichts von dem, dessen Prinzip es ist, so zwar, daß nichts von ihm ausgesagt werden kann, nicht Sein, nicht Wesenheit, nicht Leben: es ist über diesen allen ..." Das Lebensziel wird so natürlich die Vereinigung mit dem Einen, die direkte reale Berührung: „Faßt du es aber auf, nachdem du das Sein weggenommen, so wirst du dein Wunder haben, und dich aufschwingend zu ihm und es erfassend in seinen Wirkungen ruhe aus und suche es mehr zu verstehen durch Intuition es begreifend, so jedoch, daß du seine Größe überschaust in dem, was nach ihm und um seinetwillen ist."

b) **Kants Ideenlehre:** Kant weiß nicht, was es mit der Welt an sich auf sich hat. Wir können nur wissen und erfahren innerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung. Er lehrt, wie alles Gegenständliche für uns Gegenstand durch das Zusammen von kategorialer Form und sinnlichem Material ist, wie wir immer nur Endliches, weil Gegenständliches erfassen. Aber überall gewinnen wir — einzelnen Sphären wie der Totalität der Welt gegenüber — die Richtung auf das Unendliche. Nirgends können wir die Unendlichkeit zum Ende durchlaufen, als unendliche Totalität zum Gegenstand gewinnen. Sie würde damit selbst endlich werden müssen. Der Prozeß der Bemächtigung der gegenständlichen Welt ist auch zeitlich nie abschließbar zu denken. Wir erleben aber in der Tätigkeit innerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung etwas, das darüber hinaus geht. Dieses Erleben ist objektiv an seinen Wirkungen kenntlich: das Chaos der endlichen Gegenstände, selbst von leerer Endlosigkeit, wird von uns erkannt, im Handeln bewältigt, indem wir auswählen, Richtungen einschlagen und festhalten. So sind Welt, Seele, Leben Ideen: wir können aber diese Ideen nie erkennen, sie sind objektiv bloß Namen für Richtungen. Die Welt ist als Ganzes uns nicht Gegenstand, ebensowenig die Seele und das Leben. Diese Ideen sind, wie Kant sagt, nicht gegeben, sondern aufgegeben. Soweit sich diese Verhältnisse objektiv logisch fassen lassen, hat Kant sie der genauesten Analyse unterworfen. Eine Idee läßt sich niemals definieren, mitteilen, lehrbar machen. Sie wirkt sich aus in systematischem Erkennen, im Handeln und Kunstschaffen, aber sie wird nie erreicht, und doch kommt von ihr eine gegenwärtige Erfüllung und der Sinn. Sie ist also logisch etwas, das nur Richtung, nur regulatives Prinzip wäre, aber psychologisch ist sie eine Kraft in uns, die an Erlebnissen mystischer subjekt-objektloser Art als Symptomen kenntlich ist. Durch sie allein halten wir Richtung und können wir Wesentlichkeiten erfassen, ohne sie bleiben wir in leeren Endlosigkeiten steuerlos oder in Gewohnheiten mechanisch. Obgleich Kant selbst fast nur vom Objektiv-logischen und Methodologischen spricht, vom Erleben der Idee kaum handelt, so kommt doch diese Auffassung einer psychologischen Kraft gelegentlich deutlich zur Geltung.

Klar gegeben in ihrer Fülle wird die Idee nie. Nur formale Bestimmungen mag man von ihr geben, wie Kant z. B. vom Leben. Näher kommt man ihr nur durch immer weitere Vertiefung in die gegenständliche Welt der Endlichkeiten, die durch sie selbst für uns Sinn und systematische Zusammenhänge haben, die nur begreifbar sind aus dem Unbegreiflichen der Idee. Die Ideen erleben wir, diese Erlebnisse sind als spezifische kaum zu beschreiben, sie sind nicht

notwendig intensiv, daß man sie auch nur von weitem mit der Ekstase vergleichen dürfte, aber sie sind wirksam. Sie sind auch weder als etwas in der Welt der Objekte für uns, noch als Moment unseres bloß subjektiven Erlebens treffend zu beschreiben. Es sind Erlebnisse, die der Subjekt-Objekt-Spaltung entbehren, so sehr sie auf dieser Spaltung, soweit sie jeweils gediehen ist, sich aufbauen und selbst zu neuen klaren Spaltungen führen. Die Idee selbst wird lebendiger, wenn sie sich immer mehr zur Klarheit bringt, d. h. Endlichkeiten in systematischer Ordnung und handelnder Gestaltung erfaßt. Das Erlebnis der Ideen bedeutet keineswegs eine Berührung mit irgendwelchen Dingen an sich, die Ideen hießen, erst recht keine Berührung mit dem Absoluten. Vielmehr sind die Kräfte, die wachsen, Keime, die sich entfalten, aber nicht, indem man das Erlebnis kultiviert und zum Ziel macht, sondern indem man die Wege in das Reich des Endlichen und Gegenständlichen verfolgt. —

Nennt man die Erlebnisse der Ideen nach dem allgemeinen Merkmal, daß sie selbst nicht in Objekt-Subjekt-Spaltung aufgehen, daß sie geheimnisvoll und unklar sind, mystische, so ist der Gegensatz der Mystik Plotins und Kants: Plotins Mystik ist eine des Absoluten, außer der Welt (die Welt wird nur als sekundäre Folge, als Ausbreitung und Abfall gewürdigt), Kants Mystik ist eine in der gegenständlichen Welt — sowohl als Überbau, wie als Quelle und Ursache des Schreitens in dieser Welt. Plotin ist in unmittelbarer Vereinigung mit dem Absoluten, Kant ist immer in Distanz zum unerreichbaren Absoluten, zu dem er wohl Beziehung der Richtung und der Aufgabe und des Sinns hat, aber mit dem er nie in Einheit ist. Bei Plotin wird ein ruhender Zustand seliger Befriedigung im Schoße des Einen erreicht und gesucht. Bei Kant ist ein ruheloses Streben in erfüllte, ideenhafte Unendlichkeiten, ein unablässiges Schreiten, das nur um Kräfte zu sammeln vorübergehend, momentweise im Ideenerleben zu sich kommt. Bei Plotin ist ein ruhendes Haben, bei Kant ein Haben mit dem Bewußtsein der Unklarheit, des Dranges zur Gegenständlichkeit, die erst rückläufig das Haben selbst vertieft. Bei Plotin ist die Konsequenz unabweislich, da das Erlebnis selbst Ziel ist, daß die Hauptsache eine Technik der Ekstase werden müßte, bei Kant die Konsequenz einer Bewertung der mystischen Erlebnisse nach der ihnen zugrunde liegenden Kraft, ideenhafte Richtungen in der gegenständlichen Welt schaffen und geben zu können — alles andere ist Schwärmerei. Bei Plotin wird das mystische Erlebnis als endgültig erreichtes Ziel realer Einigung über alles geschätzt — was praktisch leicht zu befriedigtem Selbstgenuß, zum Rausch gleich dem des Opiums und der Sexualität führen muß.

Bei KANT ist das Mystische nur Anfang oder nie erreichtes Ende — es liegt als Idee der Ideen, als mystisches Schauen auf Grund totaler Gegenstandsbemächtigung in der Unendlichkeit —, dazwischen ist die gegenständliche Ausbreitung im Handeln und Denken die Hauptsache für die Forderung an die Lebensführung. Das irgendwie subjektiv erlebte Ineinander mit dem konkreten Einzelnen, einer Pflanze, einem Menschen wird bei PLOTIN ein Vorstadium im kleinen für die Steigerung dieses Erlebnisses zum Verschmelzen mit dem Absoluten, für KANT zum Ausgangspunkt, dies Erlebnis in klarer Subjekt-Objekt-Spaltung durch Erforschung der Pflanze, durch liebende und geformte Gemeinschaft mit den Menschen, durch Erkenntnis der Menschenseele zu vertiefen, indem es gegenständliche Inhalte gebiert. Durch KANT werden konsequenterweise die mystischen Erlebnisse nach Arten unterschieden und diese heterogen gefunden nach dem Merkmal der Fruchtbarkeit für die gegenständliche Welt; bei PLOTIN gibt es nur subjektive Kriterien metaphysischer Offenbarung oder nicht; hier fließen psychologisch alle Arten mystischen Erlebens ineinander.

Die Weltanschauung KANTS ist in dieser Hinsicht identisch mit GOETHES:

> Willst du ins Unendliche schreiten
> Geh ins Endliche nach allen Seiten.

GOETHE hat, als er PLOTIN kennen lernte, folgende kennzeichnende Bemerkungen notiert:

„Man kann den Idealisten ... nicht verargen, wenn sie so lebhaft auf Beherzigung des Einen dringen, woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. Denn freilich ist das belebende und ordnende Prinzip in der Erscheinung dergestalt bedrängt, daß es sich kaum zu retten weiß. Allein wir verkürzen uns an der anderen Seite wieder, wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserem äußeren und inneren Sinn verschwindende Einheit zurückdrängen."

„Wir Menschen sind auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen; diese beiden Formen sind es, in welchen sich alle übrigen Formen, besonders die sinnlichen offenbaren. Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, daß ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende; ja es ist der Vorteil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann als das Zeugende."

Stellen wir uns die Masse der Erlebnisse mangelnder Subjekt-Objekt-Spaltung vor, und stellen wir uns vor, daß bei einem Menschen — unbewußt oder schließlich bewußt — auf diese auch bei ihm vorhandene Erlebnismasse eine der beiden polar entgegengesetzten Weltanschauungen, die in der Geschichte unter anderen von PLOTIN und KANT repräsentiert werden, auswählend, fördernd, verdrängend ein-

wirkt, so wird in dieser Masse gleichsam eine chemische Scheidung vorgenommen: wir sehen in entwickelten, reinen Fällen statt der einen Masse, die das Gemeinsame mangelnder Subjekt-Objekt-Spaltung hat, zwei ganz verschiedenartige Massen: die ideenhaften Erlebnisse und die mystischen Erlebnisse in engerem Sinne des gewöhnlichen Wortgebrauchs.

Von der mystischen Seite her werden die ideenhaften Erlebnisse vernachlässigt und gleichgültig gefunden: sie sind zu wenig intensiv als momentane Gemütsbewegung, als momentaner Affekt und momentane Bewußtseinsveränderung, sie geben immer das Bewußtsein der Distanz zum Absoluten, sie weisen immer in die gegenständliche Welt, statt aus ihr hinaus.

Von der ideenhaften Seite her werden die mystischen Erlebnisse abgelehnt: sie sind als momentaner unübersehbarer Affekt und als Bewußtseinsveränderung zu intensiv, sie täuschen eine vorwegnehmende Einung mit dem Absoluten vor, sind Schwärmerei, weisen statt in die gegenständliche Welt aus ihr hinaus.

Von der mystischen Seite her ist als letztes Kriterium die unmittelbare Evidenz und die Leibhaftigkeit in der Einung mit dem Absoluten gegeben, von welcher Evidenz her jeder andere Mensch, der sie nicht hat, bemitleidet wird — während der Ausdruck dieser Evidenz, die Art der Menschen äußerst verschiedenartig ist, wenn man sie nach objektiven Gesichtspunkten betrachtet. — Von der ideenhaften Seite her gilt es: daß an der Fruchtbarkeit, an ihren Folgen für Schöpfung und Bemeisterung und Formung der gegenständlichen Welt die Erlebnisse ihr Kriterium haben. Von da aus erscheint das Mystische als Selbstgenuß, als tötend, als nihilistisch.

Dem Mystiker gilt der Zustand, dem Ideenhaften die Aufgabe, dem Mystiker Auflösung und Sichvernichten, dem Ideenhaften Werden und Sein.

Ob der Weg der Mystik und der Weg der Idee einseitige Verabsolutierungen sind, die erst in Synthese das Ganze der menschlichen Substanz ausmachen, läßt sich nicht beantworten, da, soviel ich sehe, das Ganze nicht als Ganzes, sondern nur als Kombination vorgestellt wird. Jedenfalls ist in beiden Polen etwas Substantielles. Sie sollen als solche Substanzen charakterisiert und von den anschließenden Gestalten gesondert werden.

I. Die Mystik.

Im Zentrum der Mystik steht das Erlebnis, das — als Erlebnis — reale Vereinigung mit dem Absoluten ist. Wird dies Erlebnis Ziel und Sinn des ganzen Daseins, nicht als bloßes Erlebnis, sondern als

ein realer Vorgeschmack und als ein reales Vorwegnehmen der ewigen Seligkeit schon im Diesseits, so entspringt daraus mit logischer wie psychologischer Konsequenz eine bestimmte Art der Lebensgesinnung und Lebensführung. Diese hat überall auf der Erde eine große Ähnlichkeit; in der mystischen Literatur geht die Phänomenologie des spezifischen mystischen Erlebnisses mit den Regeln der Gestaltung des ganzen Lebens und der Darstellung individueller irrationaler Verhaltungsweisen vielfach zu einem Ganzen zusammen.

Der Typus dieser Lebensführung läßt sich formal etwa so schildern: Da das einzige Ziel das mystische Erlebnis in größter Vollkommenheit ist, muß so gelebt werden, daß dies Erlebnis am sichersten und häufigsten erreicht wird. Der ganze Mensch muß ergriffen sein, jede Minute seines Daseins, alles muß in Beziehung zum letzten mystischen Abgrund gesetzt werden. Da es aber nicht nur vom Individuum, sondern vom Absoluten selbst (von der „Gnade Gottes") abhängt, ob das Erlebnis realer Einheit mit dem Absoluten eintritt, fühlt sich der Mystiker passiv in der Hand Gottes. Sein Leben ist ein passives Erfahren der Wege Gottes. Alle Wege in die Welt ausgebreiteter Gegenständlichkeit führen vom Mystischen ab und werden daher vom Mystischen, das ja direkt ohne Umweg, mit einem Sprung ins Ganze und Absolute erreicht werden soll, abgelehnt. Es wird abgelehnt das Denken zugunsten geistiger Armut (denn das Denken fixiert, bestimmt, verendlicht); abgelehnt das Handeln (in dem ein Einzelnes, Endliches ergriffen wird) zugunsten des Nichthandelns, des Geschehenlassens, des Nichteingreifens; abgelehnt alle Gegensätzlichkeit, auch die von gut und böse, zugunsten der übergreifenden Einheit. Das einzige Kriterium des Wertes ist dem Mystiker die reale Gottesgemeinschaft, die in jedem Augenblick des Lebens als Intention, Gesinnung und Stimmung, in der mystischen ekstatischen Vereinigung als jedesmal erneuerte Realität vorhanden ist. Nichthandeln und Unverantwortlichkeit ist ihm, wenn jene Realität nur da ist, selbstverständlich. Er hat ja nur zu erfahren, welche Wege Gott mit ihm gehen will: Wenn der Mystiker sich, von Standpunkten aus der Subjekt-Objektspaltung und des Diesseits gesehen, untreu wird, inkonsequent wird, so handelt es sich eben um neue Wege Gottes. Die Welt gibt es für ihn, als etwas, das in Betracht käme, auf das es ankäme, nicht mehr; sie mag zugrunde gehen, aus ihr mag werden was will, oder vielmehr was Gott will. Der Mystiker tut dazu nichts, denn er greift nicht ein. Dadurch glaubt er im wesentlichen die größten Wirkungen auszuüben, selbst wenn er sich auf sich selbst zurückzieht. Sein eigentliches Leben ist außerhalb der Welt, in den Zuständen vom Gebet bis zur Ekstase. Seine Seligkeit

ist um so größer, je weniger Inhalt sein Leben hat, das heißt je weniger Gegenständlichkeit darin ist. Aber diese Seligkeit ist nicht Bewußtseinsleere, sondern eine unendliche Fülle, von der aus gesehen ihm alles Gegenständliche, die ganze Welt nichts ist. Diese Fülle ergreift und prägt ihn, so daß er tatsächlich bis zum Zugrundegehen in der diesseitigen Existenz seine Gleichgültigkeit gegen sie beweist. Zeit und Entscheidung in der Zeit haben wie alles Endliche keine Bedeutung. Die Existenz des Mystikers ist zeitlos und ewig. Den Ausdruck findet dieses Dasein in Bildern, Paradoxien, Lehren von negativem Inhalt (Verneinung alles Endlichen), in der Lebensführung und dem Habitus der Persönlichkeit. Aller Ausdruck muß indirekt sein, wie beim Ausdruck der Idee; aber dazu undurchsichtig, unklar, dunkel, von zügelloser Symbolik. Denn Klarheit gibt es nur im Endlichen, nur hier gibt es die Wege zur immer größeren Klarheit der Kommunikation zwischen Menschen.

Zur Illustration seien Beispiele lehrhaften Ausdruckes gegeben und dann ein Beispiel einer individuellen mystischen Lebensführung.

Laotse[1]) lehrt vom „Nichthandeln“:

„Die Welt erobern wollen durch Handeln:
Ich habe erlebt, daß das mißlingt.
Die Welt ist ein geistiges Ding,
Das man nicht behandeln darf.
Wer handelt, verdirbt sie.
Wer festhält, verliert sie . . .“

Von Laotse ist ergreifend geschildert worden, wie der Einzelne die Unruhe des nicht Vereinigten erlebt. Er hat noch nicht die zuverlässige, die Totalität des Menschen erfassende mystische Vereinigung, aber die gegenständlichen Unterscheidungen und Begrenzungen lehnt er schon ab. Notwendig gerät er dadurch in Gegensatz zur Menge, die in ausgebreiteter, klarer Gegenständlichkeit lebt und die Wurzel des Absoluten verloren hat. Als endlicher Mensch gehört er aber zugleich zu dieser Menge und leidet unter seiner Isolierung. Die Stelle lautet:

„Was aber alle verehren, das darf man nicht ungestraft beiseite setzen.
O Einöde, habe ich noch nicht deine Mitte erreicht?
Die Menschen der Menge sind strahlend, wie bei der Feier großer Feste,
Wie wenn man im Frühling auf die Türme steigt:
Ich allein bin unschlüssig, noch ohne Zeichen für mein Handeln,
Wie ein Kindlein, das noch nicht lachen kann!
Ein müder Wanderer, der keine Heimat hat!
Die Menschen der Menge leben alle im Überfluß:
Ich allein bin wie verlassen!
Wahrlich, ich habe das Herz eines Toren!
Chaos, ach Chaos!

---

[1]) Übersetzung von Wilhelm.

Die Menschen der Welt sind hell, so hell:
Ich allein bin wie trübe!
Die Menschen der Welt sind so wißbegierig:
Ich allein bin traurig, so traurig!
Unruhig, ach, als das Meer!
Umhergetrieben, ach, als einer der nirgends weilt!
Die Menschen der Menge haben alle etwas zu tun:
Ich allein bin müßig, wie ein Taugenichts!
Ich allein bin anders als die Menschen:
Denn ich halte wert die spendende Mutter."

Um die Übereinstimmung im Nichthandeln in den sich zeitlich und kulturell fernsten Lehren zu zeigen, sei noch eine Stelle aus der „Deutschen Theologie" zitiert[1]):

„Zu der Wiederbringung und Besserung kann ich und mag und soll nichts dazu tun, sondern es soll ein bloß lauteres Leiden sein, so daß Gott allein alle Dinge in mir tue und wirke und ich alle seine Werke und seinen göttlichen Willen erleide. Aber so ich das nicht leiden will, sondern ich mich besitze mit Eigenschaft als mein und ich, mir und mich und dergleichen, das hindert Gott . . ., daraus folgt, daß sich der Mensch nichts annimmt, weder Wesens, Lebens, Wissens, noch Vermögens, Tuns und Lassens, noch alles dessen, das man gut nennen mag. Und also wird der Mensch durchaus arm und wird auch ihm selbst zunichte und in ihm und mit ihm alles Seiende, d. h. alle geschaffenen Dinge."

Als ein Beispiel für die irrationale Lebensführung des Mystikers seien ein paar Züge aus dem Leben Gottfried Arnolds berichtet, dessen Autobiographie charakteristische Wendungen enthält. Geboren 1666, wurde er 1697 Professor der Geschichte an der Universität Gießen. Jedoch nahm er schon 1698 seinen Abschied. Wie er zur Wissenschaft kam und sie verließ, beschreibt er:

„Inmittelst hat der Feind, der mir mein Heil nicht gönnet, auf 1000 Orten mich daran zu hindern gesucht. Zuvorderst zog mich meine Lust und Fähigkeit annoch sehr auf vieles Wissen, sonderlich auf die Philologie und darinnen auf die Antiquitet, Historiam civilem et criticam. Hierin nun litt der Geist unter großer Mühseligkeit sehr viel Gefahr und Schaden. Es zog mich auch die Liebe Gottes durch stetige Gegensätze und Zeugnis gewaltig davon ab, und auf das Eine Notwendige, so gar, daß ich endlich nicht nur alles unnütze Studieren zu unterlassen, sondern auch alle meine Bücher bis auf wenige abzuschaffen, durch die äußerste Beängstigung meines Herzens und Überzeugung der großen Eitelkeit gedrungen wurde. Jedoch weil meine natürlichen Begierden zu vieler Zerstreuung, und so fort zu Lob der Leute so groß war, und ich dahero immer wieder in die scheinbare Lust der Gelehrsamkeit einginge, als ließ es Gott aus heiligen Ursachen endlich zu, daß ich mich bis zum höchsten Ekel und Überdruß mit solchen Dingen, wie dorten die Israeliten mit dem Fleisch füllen möchte.

[1]) Nach dem Werk: Religion in Geschichte und Gegenwart.

Gleichwohl wurde mein Sinn hierbei auf einigen guten Zweck gelenket, indem ich endlich nach vieler Bemühung in anderen Wissenschaften und Sprachen auf die Kirchen-Historie geriet. Nun hatte ich ohne dem nach Erkenntnis des tiefen Verfalls in der ganzen sogenannten Christenheit keinen Vorsatz, in ein öffentliches Kirchenamt zu gehen, zumahlen ich mich auch zu denen äußerlichen Ceremonien und denen dabey fast nötigen Vorstellungen ganz nicht tüchtig und geneigt fand. Daher gerieten viele nebenst mir auf die Gedanken, ich könnte meine ganze Lebens-zeit am nützlichsten außer öffentlichen Ämtern, in Untersuchung und Entdeckung der bisher unter uns Deutschen sehr unbekannten und verfälschten Kirchengeschichte zubringen. Ich ließ mir also hierinnen eine Arbeit nach der andern aufbürden, und geriete sofern von meinem Hauptzweck (nach dem besten Teil zu streben) ab, und hingegen in Weitläufftigkeit, daß ich zuletzt gar unversehen überredet ward, die Historien auf einer Universität öffentlich zu profitieren.

Hierzu nun mußten viel scheinbare Ursachen dienen, und zwar insgemein die mir noch beiwohnende Einbildung, ob wäre das Schul-wesen vor dem Kirchen-staat einem erleuchteten Gemüte noch etwas erträglicher und dienlicher zur Erbauung, welches ich desto eher geglaubet, je weniger ich noch davon erfahren, nachdem ich bereits 10 Jahre außerhalb Universitäten gelebt, zuvor aber wenig von dem allgemeinen Verderben empfunden oder angemerket hatte.

Ich hatte aber kaum die gewöhnlichen Verrichtungen bei diesem Amte angetreten, so empfunde ich alsobald in meiner Seelen allezeit und durchgehends die größte Angst und Bedrängnis. Ich bemühte mich mit Lesen, Disputieren und andern exercitiis treulich und fleißig zu sein, und suchte mich sonsten nach Möglichkeit zu beruhigen. Allein die bald erfolgende Reue überwoge alles (Gott weiß ich lüge nicht) womit auch einige Creatur mir gefallen wollte. Da gingen bei allen Schriften und Gelegenheiten die stetige Bestraffungen und Warnungen des heiligen Geists in meinem Herzen unaussetzlich an, und vor sich. Der Eckel vor dem hochtrabenden ruhmsüchtigen vernunffts-wesen des akademischen Lebens wuchs täglich, und das Geheimnis der Bosheit so in mir und andern lage, wurde zu einem heftigen Entsetzen nachdrücklich entdecket. Weil ich so gar alles Christo und seiner Niedrigkeit, Liebe und Einfalt, ja dem lebendigen Glauben und ganzen Weg des Heils gerade entgegen stehen sahe.

Alsobald aber begunte die Barmherzigkeit Gottes — mich nach und nach meiner heimlich geführten und subtilen Nebenabsichten, bei Annehmung dieser Funktion zu überzeugen. Denn, ob es wohl in dem Hauptzweck mir ein großer Ernst war, so entdeckte mir doch der heilige Geist bei solchem meinem inwendigen Jammer, auch oftmals unter dem Gebet, meine geheime Lust an Ämtern, Tituln und Ehren, die Furcht vor der Nachrede, als könnte ich zu keinem Dienst gelangen, die Beisorge, wie ich mich lebenslang erhalten wollte, und in summa heimlichen Ehrgeiz und Bauchsorge, und hingegen Furcht und Flucht vor dem armen Leben Christi. Item, Furcht vor der Schmach und Feindschaft der Welt-leute usw.

Zwar mangelte es nicht an unzehlichen Gegensätzen, Vorschlägen und Einwürfen der Vernunft und aller Creaturen, die mir oft hart zusetzten, item an Widersprechungen und Versuchungen — welches alles mich nötigte, mich der meisten Zusammenkünften zu enthalten, und die Zeit auf Gebet

und Flehen zu wenden. Zu dem gewöhnlichen Schmausen aber und Gastereyen hatte ich vollends garnicht gehen können, nachdem derselbe Greuel auch von Weltherzen nicht geleugnet wird."

1698 nahm ARNOLD seinen Abschied, 1700 verheiratete er sich mit Anna Maria Sprögeln, „bei deren Umgang, wie er selbst bezeugt, die Weisheit Gottes viel Gnade und Guttaten äußerlich und innerlich erzeiget." Nach einem Privatleben in Quedlinburg lebte er 1701—1705 am Hofe der Herzogin in Sachsen-Eisenach. 1705 wurde er Inspektor und Pastor in Perleberg. Er starb hier 1714. Die Gegensätzlichkeit seines Verhaltens — einerseits Weltflucht und Heiligkeit, Aufgabe der Professur, andrerseits dann plötzlich Ehe und Predigtamt — verursachte vielerlei Nachreden gegen ihn. Gegen diese rechtfertigt sich ARNOLD in einem Schreiben an das Quedlinburger Ministerium:

„Wer nur einigen Anfang von denen verborgenen und seltsamen Führungen Gottes an seiner eigenen oder andern Seele erfahren hat, der mag nach und nach capabel werden auch von paradoxen Dingen ein solch gesundes Urteil zu fällen, daß nicht wiederum gerichtet werden darf. Diejenigen aber können allein des Geistes Sinn und Rat im göttlichen Licht recht bemerken, welche von allen Vorurteilen, selbstgemachten sectirerischen Meinungen und eigenen Wegen, durch denselben Geist erlöset, und hingegen dem unvermischten (lautern reinen) und allerheiligsten Zug des Vaters in und zu seinem Sohn offen und untergeben bleiben. Solche geübte Sinnen mögen alleine wissen, wie viele und ganz unterschiedene Zustände und Beschaffenheiten einer Seelen sich nach und nach wechselweise ereignen, und wie mancherlei seltsame Aufgaben und Proben offte nacheinander von Gott vorgeleget werden; daß dahero auch in äußerlichen Neben-dingen, die nicht das Wesen der himmlichen Güte selbst angehen, manche Abwechslungen sich äußern mögen, die der Vernunft einander zuwider, oder eins das andere aufzuheben scheinet, und ungeachtet im Grunde und in dem angefangenen Wesen der neuen Geburt der einmal vereinigte und offenbarte Jesus Christus gestern und heute und in Ewigkeit, eben derselbige in den seinen bleibt und nicht verändert wird . . ."

Dazu bemerkt der Herausgeber: „Denn daß der weise Gott seinen Kindern, wenn er sie auf der einen seiten treu befunden, hernach auf eine andere Seite und einen ganz anderen Weg in äußerlichen Dingen führet, und so zu sagen eine contraire lection, eben wie dem Abraham vorlegt, und zuweilen von einer Sach entblößet und entbindet, darinn er sie hernach wiederum stellet, ist aus vielen Exempeln der heiligen Schrift offenbar."

Stellt man in das Zentrum die Idee einer echten und erfüllten Mystik, so leiten sich von diesem Zentrum mannigfache Gestalten ab, die zwar mystisch heißen, von denen die Geschichte der Mystik voll ist, die aber als formalisierte und unechte nicht für das Mystische überhaupt genommen werden dürfen. Der echte Mystiker hat etwas Freies, Geistiges. Er ist nicht auf eine Formel zu bringen. Die ekstatischen Erlebnisse sind die höchsten Gipfel eines Daseins, das jede Minute der Existenz und jede Bewegung des Menschen erfüllt. In der Entleerung zu bloßer Form und zum Unechten wird der Genuß des Erlebnisses der Ekstase immer mehr iso-

lierter Selbstzweck. Das Leben wird eine langgedehnte Öde, die durch Ekstase unterbrochen wird. An Stelle einer die Totalität des Menschen ergreifenden Lebensführung tritt eine psychologisch raffinierte Technik zur Herbeiführung zeitlich immer begrenzter mystischer Zustände. An Stelle der subjektiv erlebten unaussagbaren Fülle tritt einerseits Bewußtseinsleere mit stumpfen Glücksgefühlen, andererseits eine Menge von Materialisierungen des Mystischen in Visionen und dergleichen, die rationalisiert eine mystische Gnosis vermitteln, die dem ursprünglichen Wesen der Mystik als Erlebnis der erfüllten Unendlichkeit in mangelnder Subjekt-Objektspaltung als eine neue Verendlichung (nur ohne reale Bedeutung) ins Gesicht schlägt. Diese gegenständlichen Inhalte der Gnosis müssen in den öden Strecken des Lebens die Gemütsbewegungen künstlich hinaufsteigern, wie die Techniken eine narkotische und exzitierende Wirkungs zwecks Erzeugung von Bewußtseinstrübungen erwünschter Art zum Selbstgenuß ausüben. Die Lebensführung wird völlig chaotisch, da die Hingabe an die Wege Gottes praktisch zum Nachgeben gegenüber jedem Impuls wird. Das mystische Leben, da es keine positive Lebensordnung gibt, führt tatsächlich zu der großen Mannigfaltigkeit der Gestalten, weil die Erfüllung dieses zwanglosen Sichhingebens an göttliche Impulse durch die besonderen Charaktere ebenso den chaotisch und zufällig lebenden Libertin, dem schließlich die Sexualität an die Stelle der übersinnlichen Seligkeit tritt, als den freien, jedes Zwanges unfähigen, „natürlichen" und edlen Menschen möglich macht. Gemeinsam bleibt allen das Formale: daß sie sich nicht auf Gründe, nicht auf Grundsätze und Aufgaben berufen, daß darum mit ihnen keinerlei Diskussion möglich ist, daß sie nicht nur, wie die ideenhaften Menschen, letzthin nichts Festes anerkennen, sondern auch den Weg durch alle die Festigkeiten in der Folge von Bejahungen und Überwindungen, in der Hinaufbewegung durch alles Endliche und Rationale ablehnen. Sie vermögen sinnvoll nicht auf Gründe zu hören, vielmehr berufen sie sich auf ihre reale Gottesgemeinschaft und Gottes Willen, der sich ihnen selbst auf unfaßliche Weise offenbart. Es herrscht das Gefühl der letztlichen Verantwortungslosigkeit. In der Zeit wird eigentlich nichts entschieden. Der Mystiker hat keine Entwicklung, er hebt alle Entwicklung zugunsten einer Zeitlosigkeit auf. Vom Standpunkt der Welt in Subjekt-Objektspaltung gesehen, liegt in seinem Leben keine Kontinuität. Die Existenz ist ihm keine zeitliche, verantwortungsvolle, sondern eine zeitlose, übersinnliche, ewig entschiedene.

2. Die Idee.

Das echte Leben der Idee ist Bewegung innerhalb der Subjekt-Objektspaltung, ist Bewegung im Endlichen. Das Leben der Idee ist nicht unmittelbar, einfach als Erlebnis gegeben und erfüllt, sondern nur vermittelt durch Handeln in der Welt, Erfahrung, Reflexion, Selbstbesinnung usw. So irrational die Idee ist, sie tritt nicht als das Irrationale auf, das das Rationale beiseite schiebt, sondern wird lebendig durch unendliche Bewegung im Rationalen, es durchdringend und übergreifend. Die Idee lebt nicht außerhalb der Wirklichkeit (etwa sie ignorierend und auf Grund glücklicher Zufälle, die als solche sogar verneint werden, existierend, oder ihr ausweichend und äußerlich unterliegend), sondern durch die Wirklichkeit, in der sie bewegt und gestaltet. Wenn aber die Idee nicht ohne Verkörperung im Endlichen lebt, so ist sie doch nicht selbst ein Endliches, sondern das Endliche ist ihr Weg. Durch sie gewinnt das Endliche einen Sinn und ewige Bedeutung. Es ist verknüpft mit einem Ganzen und Ewigen. Sofern der Mensch in der Subjekt-Objektspaltung, in Raum und Zeit lebt, muß ihm Endliches und Einzelnes, der zeitliche Augenblick, die Entscheidung in der Welt so wichtig sein, als ob das Ewige hier erst entschieden würde, von dieser zeitlichen Entscheidung abhänge. In der verabsolutierten Kontemplation wird das Absolute in einen Inhalt gelegt, den der Mensch anschauen und denken kann, in der Mystik in ein übersinnliches Erlebnis, das den Menschen außerhalb der Welt führt, in der Idee aber in Handeln und Bewegung, Tätigkeit und Arbeit, in Aufgaben für diese Welt. Hier gilt die KANTsche These, daß nur das Praktische Erkenntnis des Übersinnlichen verschaffe. Hier steht auch KIERKEGAARD, wenn er die Existenz bewahrt gegen die Metaphysik als bloßes Denken allgemeingültiger Inhalte und Forderungen, und gegen die Mystik als zeitlose, Leben und Entscheidung vernichtende Isolierung. Da die Ideen nicht objektiv werden, sondern nur ihre Bewegungen im Endlichen, so gibt es auch kein objektives Kriterium der Idee, da es objektive Kriterien nur für Endliches geben kann. Mystik und Idee sind Akzentuierungen des Subjektiven, sind Appell an die subjektive Existenz, aber die Mystik ist die subjektivere, weil sie das bloße Erlebnis der als real beurteilten Vereinigung mit dem Absoluten will, die Idee ist vergleichsweise eine Akzentuierung des Objektiven, weil sie immer im konkreten Fall nur ein Bestimmtes und Endliches will und Objektivierung als Tat, Leistung, Bewährung verlangt. Das Absolute ist ihr nur inkorporiert im Endlichen, nicht selbst und nicht direkt gegeben. Im Mystischen kann der Mensch das Absolute,

Gott, die Menschheit, das Nichts lieben, kann er gegenstandslos lieben, in dem Leben der Idee liebt er den einzelnen Menschen, ein Konkretes und Einzelnes, eine Sache, eine Aufgabe, ein Werk.

Die Abwandlung der ideenhaften Existenz unter Verlust ihrer Substanz kann entweder die Idee (das Mystische im weiteren Sinne, das durch sie bleibt und bewegt) verlieren unter bloßer Zurückbehaltung des Endlichen und Einzelnen, das nun den Faden zum Übersinnlichen und zur ewigen Bedeutung verliert; oder sie kann die Bewegung im Endlichen verlieren zugunsten einer Schwärmerei für Ideen, in der die Ideen vermeintlich direkt ergriffen werden, wie in der Mystik das Absolute. Die von allem Unendlichen entleerte Diesseitigkeit einerseits und die Ideenschwärmerei andererseits sind Gestalten, die sich nicht für ideenhafte Existenz ausgeben können. Der einen fehlt zur Substanz das Ewige und Totale, der andern das Konkrete, die Verleiblichung und die Bewegung.

Mystische und ideenhafte Existenz zeigen zum Teil parallele Gestalten, in denen sie ihre Substanz verwandeln und verlieren. Rationalisierung führt in der Mystik zur Gnosis und zu entsprechenden Materialisierungen, in der Idee zu dem absoluten Wissen Hegels. — Der Mystiker ist gegen Werke, gegen Gesetz und Regel und Ordnung, er wirkt in dieser Welt anarchistisch und zerstörend. Der ideenhafte Mensch, der das Werk bejaht, wird leicht „werkheilig", ihm verselbständigt sich das Einzelne zum absoluten Isoliertsein und Endlichsein; so kann er entseelend, verödend, mechanisierend wirken. — Dem Mystiker ist als Ideal wünschenswert ein Endzustand der Ruhe und des bloßen ewigen Seins. Dieses Ideal wird ihm z. B. zum Ideal eines Reiches Gottes auf Erden in einer universalen Kirche, in der keine Bewegung mehr ist, sondern nur die Mittel zum Erwerb des Übersinnlichen zu direkter Vereinigung mit ihm gegeben sind. Noch weiter wird es faktisch zum Ideal einer genießenden Kontemplation, einer Befriedigung aller Begierden; es entsteht ein Leben, in dem chaotisch ungewöhnliche Handlungen mit übersinnlicher Deutung sich zusammenfinden mit einer Einstellung, sich in der Wirklichkeit möglichst überall zu drücken. Man lebt, aber verneint die materiellen Bedingungen seiner Existenz. Man findet je nach Fall beliebige „Rechtfertigungen", da man im Grunde ja keine braucht. Man will auf den Genuß der Sexualität nicht verzichten, aber sorgt, daß es verantwortungslos bleibe. Man ist bescheiden und gleichgültig, aber macht doch faktisch Anspruch auf Anerkennung, Wirkung und nutzt unbemerkt gern zur Befriedigung der endlichen Bedürfnisse, die der Mensch nun einmal hat, Gelegenheiten und Beziehungen aus in der Welt und bei Menschen,

die man zugleich verneint. — Demgegenüber will der ideenhafte Mensch Bewegung in dieser Welt, die er als Totalität bejaht, indem er im einzelnen anpackt, wo er verneint. Nichts was wirklich geworden ist, kann ihm das Letzte sein. Er kennt nicht das Ideal der Ruhe und des Reiches Gottes auf Erden, sondern er hat das Ideal des dämonischen Prozesses, während er wollend immer nur ein bestimmtes Endliches vor sich hat. Daraus wird leicht eine Bewegung um jeden Preis, ein bloßes Verändernwollen, ein Zerstören ohne bestimmten Sinn, nur damit keine Ruhe entstehe. Es wird unter Verneinung gerade des eigentlich Ideenhaften daraus wohl ein direktes Wollen des Dämonischen, das zu chaotischem Genietreiben und großen Gesten führt.

Anhang

KANTS IDEENLEHRE

Unsere Erkenntnis entspringt nach KANT aus dem Zusammenwirken von drei Vermögen, der Sinnlichkeit, dem Verstande, der Vernunft. Die Sinnlichkeit gibt uns die Anschauung, das Materiale überhaupt, der Verstand die Formen, in denen der endlose Stoff synthetisch zu Gegenständen wird. In ihnen wird das Anschauliche in Kategorien, z. B. Substanz, Kausalität, zu Gegenständen vereinheitlicht. Diese Formen heißen auch Begriffe, und es gilt der Satz: Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Alles Gegenständliche besteht aus Form und Material; das eine ohne das andere ist nichtig. Alle unsere Erkenntnis beginnt mit Anschauung vermöge der Sinnlichkeit, kommt zu Begriffen vermöge des Verstandes und endigt mit Ideen vermöge der Vernunft.

In der Konsequenz dieser Lehre liegt es, daß nach KANT Erkenntnis nur so weit reicht, als Erfahrung reicht, d. h. als die Begriffe durch Anschauungen restlos erfüllbar sind. KANT läßt ein Erkennen von Gegenständen nur da zu, wo der materiale Inhalt von Begriffen in der Anschauung entweder gegeben wird oder doch in einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Nun besitzt die menschliche Vernunft, das dritte Erkenntnisvermögen, ganz andersartige Begriffe, die KANT Ideen nennt, deren Material in keiner möglichen Anschauung oder Erfahrung gegeben werden kann. Es sind z. B. die Ideen von Seele, Welt, Gott. Sie können nicht anschaulich gegeben werden, weil sie sich auf das Ganze beziehen, während der Anschauung immer nur Einzelnes gegeben wird; weil sie sich auf das Unbedingte beziehen, während alles Anschauliche in der Reihe des Bedingten steht; weil sie sich auf das Unendliche beziehen, während aller Inhalt unserer Anschauung endlich ist. In den Ideen werden darum keine Gegenstände erkannt. Die Bemühungen, aus metaphysischem Bedürfnis trotzdem eine Erkenntnis von Gegenständen der Ideen (der Seele, der Welt im ganzen, Gottes) zu gewinnen, verwickeln sich entweder in Paralogismen, Trugschlüsse, in denen ein Wort für zwei verschiedene Begriffe gebraucht wird (das rein formale „Ich denke" mit einem anschaulichen Subjekt, das sehr große Mannigfaltigkeit in sich enthält, identisch gesetzt wird); oder sie verwickeln sich in Antinomien, in welchen vom selben Gegenstand Entgegengesetztes mit gleicher Evidenz bewiesen wird (z. B. „die Welt ist unendlich"

und „die Welt ist endlich"); oder schließlich sie verwenden die trügerische Methode, aus dem Wesen eines Begriffs auf die Existenz seines Gegenstandes zu schließen (im ontologischen Gottesbeweis).

Trotzdem diese berühmte Vernichtung aller Metaphysik im Vordergrunde des Interesses der KANT-Interpreten stand, hat man auch eine positive Bedeutung, die KANT den Ideen gab, beachtet: Wir erkennen in den Ideen nicht Gegenstände, aber die Ideen sind uns ein Licht, das die Wege der Forschung im Reiche des bloßen Verstandes zeigt und diesem Systematik gibt. Sie sind nicht konstitutiv für die Gegenstände, sondern regulativ für den Verstand. Die Ideen sind, so lautet das bekannte Schlagwort, nicht gegeben, sondern aufgegeben. Was nun die Ideen positiv eigentlich seien, oder was das Vermögen der Vernunft neben dem des Verstandes und der Sinnlichkeit nach KANT bedeute, soll nun genauer vergegenwärtigt werden.

In der Verschiedenartigkeit der anschaulichen Erfahrungen, die Verstand und Sinnlichkeit machen, besteht nur eine Gleichartigkeit: alle stehen unter den Kategorien der Gegenständlichkeit überhaupt, der Kausalität usw.; und es besteht nur ein Zusammenhang: in der synthetischen Einheit des sinnlichen Materials in der kategorial geformten Einzelerfahrung. Besitzen wir nun, wenn wir eine Fülle solcher Erfahrungen hätten, Wissenschaft? Nein, sagt KANT, das wäre ein bloßes Konglomerat, ein Chaos. Immer von neuem wird uns eingeschärft, das Merkmal der Wissenschaft bestehe im Systematischen. Wodurch gewinnen wir das Systematische? Wir könnten etwa die Einzelerfahrungen katalogisieren nach Anfangsbuchstaben, oder andere technische Mittel anwenden; wir könnten Systematik für eine bloß ökonomische, zweckmäßige, brauchbare Einrichtung im praktischen Betrieb der Wissenschaft halten. Aber das alles wäre nach KANT keine Wissenschaft. Das Systematische, das eigentlich wissenschaftlich ist, wird erst ermöglicht durch Ideen; denn diese sind nicht bloß technische Kunstgriffe, sondern haben objektive Bedeutung in den Gegenständen selbst. Das Ganze der Wissenschaft, dem in den Ideen zugestrebt wird, hat selbst seine Direktive durch das Ganze der Gegenstände. Das Systematische ist nicht bloß durch Bedürfnisse in der Sphäre der abbildlichen Wahrheit bedingt, sondern durch die urbildliche Wahrheit selbst. Zwar ist das Ganze in keinem Felde je erreichbar, aber wir nähern uns ihm ewig an. Zwar ist nur die Einzelerkenntnis bestimmt, die Idee unbestimmt; die Idee ist problematisch, aber alles Bestimmte wird für uns nur wissenschaftlich sinnvoll durch Einreihung in den systematischen Gang, dessen Ziel unbestimmt bleibt. Und wird das Feld

des Bestimmten größer und größer, als erreichtes Ganzes ist es sinnvoll und systematisch erweiterbar nur im ideenhaften, wenn auch unbestimmten Ganzen. Wir suchen immerfort nach systematischer Einheit. Dieses Suchen ist ein Gesetz der Vernunft und notwendig, „weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden"[1]. So sind also die Ideen nicht bloß nachträgliche Ordner, sondern bei der Entstehung der Erkenntnis in den Sphären von Verstand und Sinnlichkeit schon mitwirkend. Die Ideen, die selbständig, losgelöst behandelt, nur windige Erkenntnisse liefern, sind doch im Medium des Verstandes, was Erkenntnis anlangt, dessen eigentliche Substanz.

Die Ideen geben keine eigene Anschauung, sie beziehen sich direkt nur auf den Verstand, wie dieser wiederum auf Anschauung. Indem sie dem bloßen Aggregat der Verstandeserkenntnis systematische Einheit bringen, könnte es scheinen, daß sie nur Zusammenhänge der Wahrheiten unter sich, nicht im Reiche der Gegenstände fänden. Aber der ideenhafte Zusammenhang ist nicht der der analytischen Wahrheiten, in dem nichts Neues auftritt, sondern der Zusammenhang der Wahrheiten, die jede für sich wieder etwas Neues lehren. Denn der Zusammenhang, der durch Ideen gefunden wird, ist nicht willkürlich, zufällig, zweckmäßig für wissenschaftliche Praxis, sondern in der Sache selbst muß er angelegt sein. Während aber in der Sphäre des Verstandes Erfüllung durch Anschauung, und darum Bestimmtheit eintritt, kann diese Übereinstimmung des ideenhaften Zusammenhangs in der Sache selbst mit dem systematischen Zusammenhang in der wissenschaftlichen Erkenntnis immer nur Annäherung, immer nur unbestimmt und problematisch bleiben.

Sieht man von der Verschiedenheit der Ideen und der damit zusammenhängenden systematischen Einheiten zunächst noch ab, so läßt sich alle Ideenbildung nach KANT auf ein Prinzip zurückführen. Vergegenwärtige man sich einige Beispiele:

Zur einzelnen Wirkung finden wir eine Ursache, zu dieser weitere Ursachen und ganze Ursachenreihen und Ursachenkomplexe usf., so daß wir immer weniger einzelne isolierte Kausalzusammenhänge haben. Aber wir arbeiten immer weiter, ohne je das Ganze eines Kausalzusammenhanges, der die Welt umfaßt und in unendlichen Ketten und Gliederungen erklärt, zu finden. Dabei verfahren wir nach dem Prinzip: immer mehr Beziehungen, immer allseitiger Be-

[1] Kr. d. r. Vernunft, B 679.

ziehungen zu finden, als ob alles durchgehend zusammenhänge. — Ein zweites Beispiel: Wir suchen unter den Gegenständen die gleichartigen und bilden Arten, aus diesen Gattungen, Klassen. Aber wir kommen nie dazu, aus einem umfassenden Gattungsgegenstand alle einzelnen Gegenstände durch Klassen, Gattungen und Arten hindurch abzuleiten. — Ein drittes Beispiel: Wir erfassen in der Astronomie die Lagebeziehungen von Sternwelten, dringen in immer ungeheuere Weiten mit exakten Rechnungen, aber wir erfassen nie die ganze Welt, denn wir kommen nie an eine Grenze. Die Welt ist kein in der Erfahrung gegebener Gegenstand.

Das Gemeinsame dieser Fälle ist: Wir suchen die Totalität der Ursachen, das Gattungsganze der mannigfachen Gestalten, das Ganze der räumlichen Welt, indem wir, von der Idee dieser Ganzheiten geleitet, unablässig vorwärtsschreiten, solange die Idee in uns wirkt und nicht durch einen fälschlichen, vorzeitigen, antizipierenden Abschluß vernichtet wird. In allen diesen Fällen werden die Ideen gewonnen, indem über alle Reihen hinaus, über die Reihen der Bedingungen das Unbedingte, über das Einzelne das Ganze nicht gefunden, aber intendiert wird.

Das beherrschende Prinzip der Ideenbildung ist also: das Unbedingte oder das Ganze zur Leitung zu nehmen. Dies Unbedingte ist nicht etwa ein erster Anfang der Ursachenreihen, nicht eine Grenze des Raumes, sondern das Ganze (oder die Totalität) der Ursachen, der ganze Raum. Alle anschauliche Räumlichkeit ist von anderer Räumlichkeit begrenzt, alle erfahrene Ursache hat eine weitere Ursache. Ist aber auch alle einzelne Erfahrung bedingt, so kann doch in der Idee die Totalität der Erfahrung als unbedingt gedacht werden. Ist auch der einzelne angeschaute Raum begrenzt, so ist doch die Totalität des Raumes unbegrenzt. In der Idee wird das Unbedingte immer als Totalität, dies Unbegrenzte als Ganzes, und umgekehrt, gedacht. Aber weder die unbedingte ganze Erfahrung noch der unbegrenzte ganze Raum sind jemals mögliche Gegenstände der Erfahrung, die vielmehr immer einzeln ist.

Totalität und Unbedingtheit sind das Wesen der Idee. Die Eigenschaften der Ideen werden durch KANT im übrigen durch die Entgegensetzung zu den Kategorien gekennzeichnet. Die Kategorie ist direkt der Anschauung zugewandt, von der sie erfüllt wird. Die Idee bezieht sich direkt nur auf Begriffe und Urteile und erst durch diese indirekt auf Anschauung. Die Kategorie ist anschaulich, adäquat erfüllbar; die Idee ist nie anschaulich erfüllbar, niemals findet sich in der Erfahrung ihr kongruierende Anschauung, niemals ist die Erfahrung der Idee angemessen. Die Kategorie ist

fest begrenzend, die Idee über jede erreichte Grenze erweiternd. Die Kategorie ist mit ihrem Material gegeben, die Idee nur aufgegeben. Die Kategorie ist bestimmt, die Idee unbestimmt. Die Kategorien geben einzelne Erfahrungsgegenstände, die Ideen geben Erfahrungseinheit. Die Kategorien allein geben überhaupt Gegenständlichkeit, die Ideen nicht, sondern nur die Intention auf Totalität. Aus den Kategorien lassen sich Grundsätze ableiten (z. B.: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung); aus den Ideen stammen regulative Prinzipien, die die allgemeine Form haben: von jedem Glied einer Reihe als einem bedingten kann jederzeit zu einem noch entfernteren fortgeschritten werden (das zum obigen analoge Beispiel wäre: zu jeder Ursache ist eine weitere Ursache vorhanden).

Um den Kategorien „Anwendung" auf das Material der Sinnlichkeit zu geben, den Begriffen ihr „Bild" zu verschaffen, hat KANT als merkwürdiges Zwischenglied zwischen Kategorie und Anschauung das „Schema" eingeschoben, das beiden gleichartig, ihre Verbindung ermöglichen sollte; ein solches Schema ist die Zeit, die als eine apriorische Form mit der Kategorie, als Anschauungsform mit der Anschauung gleichartig ist. Ein analoges Schema kennt KANT auch für die Ideen, um ihnen Anwendung auf die bloßen Verstandeserkenntnisse zu geben. KANT lehrt: Zwar sollen die Gegenstände der Ideen nicht „an sich selbst" angenommen werden. Aber „ihre Realität soll als ein Schema des regulativen Prinzips des Systematischen aller Naturerkenntnis gelten"[1]). KANT gibt hier den Vorstellungen von ideenhaften Gegenständen Einlaß in die Welt der Erkenntnis. Er hat sie als metaphysische Hypostasierungen abgetan, ihre anschauliche Erfüllung als unmöglich erkannt; aber sie haben hier ihren berechtigten Platz als Schemata, die er in zahlreichen Wendungen noch oft charakterisiert: als heuristische Funktionen[2]) oder „als ob" es solch einen Gegenstand gebe. —

Die Erörterung, was Idee überhaupt sei, ist recht abstrakt. Weitere Aufklärung ist zu erwarten durch Vergegenwärtigung der einzelnen Ideen. Denn es gibt nicht eine Idee des Systematischen überhaupt, sondern viele Ideen, die, jede in ihrem Felde, das Systematische machen.

KANT stellt drei Ideen auf; diese leitet er aus den Arten der Synthesis des Denkens ab[3]), die zum Subjekt, zur Reihe, zum System

[1]) B. 702. Vgl. B. 693, 707, 710, 725. [2]) B. 799.

[3]) Darüber B. 379ff., 393 (Inhärenz, Dependenz und Konkurrenz) B. 391, 432 bis 433, 434, 435. Die Benutzung der Schlußformen ist oben nicht genauer referiert. Es kommt hier nur darauf an, daß KANT eine Ableitung auf diese Weise macht, nicht wie er sie macht.

ihre sehr verschiedenen Richtungen einschlägt. Es wird hier überall fortgeschritten zum Unbedingten, d. h. „zum Subjekt, welches selbst nicht mehr Prädikat“ ist, oder „zur Voraussetzung, die nichts mehr voraussetzt“ (in der Reihe), oder „zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, zu welchem nichts weiter erforderlich ist, um die Einteilung eines Begriffs zu vollenden“ (im System). Der Weg zum Subjekt steht unter der Idee der Seele, der Weg zur Totalität der Reihe unter der Idee der Welt als eines Ganzen, der Weg zum System unter der Idee des Ganzen der Erfahrung überhaupt. Zwischen diesen drei Ideen sieht KANT einen Aufstieg: „Von der Erkenntnis seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntnis und vermittelst dieser zum Urwesen fortzugehen, ist ein natürlicher Fortschritt“[1]). Durch solche Ableitung der Ideen aus ihrem Ursprung in den Eigenschaften unserer Vernunft, meint KANT, „zugleich ihre bestimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann“, anzugeben[2]). Die Ideen, die so als theoretische bloße Aufgaben sind, werden im Praktischen erfüllt, und hier erscheinen die Ideen von Seele, Welt und dem Ganzen der Erfahrung wieder als die Ideen von Unsterblichkeit, Freiheit und Gott.

Unter Vernachlässigung dieser uns seltsam berührenden Ableitung und in gewissem Gegensatz zu KANTS Stolz auf die „bestimmte Zahl“ scheint es erlaubt, unter Verwendung mannigfacher Äußerungen KANTS eine andere Ordnung der Ideen zu versuchen, ohne eigentlich unkantisch zu denken.

Das „Ganze“ kann zweierlei Sinn haben: erstens ist es das Ganze von Erfahrungsrichtungen, z. B. die Erfahrung des Organischen, des Mechanischen, des Seelischen, zweitens ist es das Ganze der Erfahrungsinhalte, z. B. jedes individuelle Ding, und das Ganze der Erfahrung als das einmalige, individuelle Weltwesen. Darum gibt es zwei heterogene Klassen von Ideen, die gleichsam allgemeinen Ideen und die Idee der einzelnen Individualität; die letztere ist nur eine einzige in bezug auf das Ganze der möglichen Erfahrung überhaupt als eines umfassenden Individuums, nimmt aber zahllose Gestalten an in den Einzelindividuen, welche jedoch Ideen nur in Bezugsetzung zu jenem einen Ganzen werden. Der Idee der Persönlichkeit als Leitidee der Psychologie steht die Idee einer Einzelpersönlichkeit gegenüber, die ihre Erfüllung aber nur findet durch Beziehung einerseits auf jene allgemeine Idee, andererseits vor allem durch Beziehung auf das Ganze der Welt. Beide Klassen von Ideen sind nun eingehender zu charakterisieren.

---

[1]) B. 394. [2]) B. 396.

1. Die Ideen als die Ganzheiten der Erfahrungsrichtungen.

Es scheint drei beherrschende Ideen zu geben: **Mechanismus, Organismus** und **Seele.**

Die Welt, die Natur als **Mechanismus** zu denken, ist immer Idee[1]), da die Welt unendlich ist und jeder Mechanismus nur als geschlossenes System durchschaubar ist. Die Idee besteht als die Forderung, immerfort die Erfahrung zu mehren und zu befragen, als ob die Welt als Ganzes ein Mechanismus sei. Dabei ist nicht zu befürchten, daß die Erfahrung des mechanistischen Zusammenhangs je an endgültige Grenzen stieße. Vielmehr ist solche Befürchtung sinnlos, da sie nur auftaucht, wenn man das Mechanische verläßt: denn es gibt zwar Vieles für ein Auge, welches nicht auf das Mechanische gerichtet ist, und dieses Andere ist dem Mechanischen unzugänglich, weil heterogen. Aber es gibt nichts Räumlich-Zeitliches, das nicht der Idee des Mechanismus unterläge. Was auch für andere Augen nicht mechanisch ist, ist doch immer zugleich mechanisch auffaßbar; dabei ist allerdings ein Gemälde von einer farbbespritzten Wand nicht unterschieden.

Die Idee des **Organismus** oder die Idee des **Lebens** ist eine Idee der Unendlichkeit des Zweckvollen im Gegensatz zur Unendlichkeit des Mechanisch-Gesetzlichen. Das ist genauer zu bestimmen. Zweck kennen wir zunächst als die Vorstellung, welche Ursache unserer Handlung sein kann, indem sie ihr die Richtung auf ein Ziel gibt. Die Zweckvorstellung ist eine bestimmte, begrenzte, endliche. Den Zweckbegriff wenden wir ferner im Objektiven an, indem wir jeden Gegenstand, jeden Vorgang als zweckvoll oder zweckwidrig betrachten je nach dem Gesichtspunkt, den wir an die Dinge, die von Zwecken nichts wissen, heranbringen. Je nach dem Auswahlprinzip nennen wir den Komplex mechanischer Ursachenreihen, die auf einen bestimmten Endpunkt hinführen, zweckvoll. Denken wir z. B. die regelmäßigen Bahnen im Sonnensystem als solchen Endpunkt, so sind diejenigen Ursachen, die dahin wirken, zweckvoll die anderen dagegen Störungen. So können wir nach unendlich vielen Gesichtspunkten alles Mechanische, Natürliche als Zweck betrachten, den Flußschlamm für gewisse Pflanzen, den Haarboden für Läuse und uns nach der Art der Aufklärungsmenschen in Detaillierung endloser solcher Zweckzusammenhänge ergehen. Vereinigen wir beide Zweckbegriffe, so haben wir den Begriff der Maschine, die, zielbewußt aus menschlichem Handeln entstanden, eine objektive Zweckmäßigkeit in der Anwendung mechanischer Kausalreihen ist.

---

[1]) Von der „Idee eines Mechanismus" spricht Kant B. 674.

Die Maschine ist nun immer das nächste Analogon zum Organismus. Sie hat gegenüber jenen äußeren, mehr oder weniger willkürlichen Erörterungen entstammenden Zweckzusammenhängen mit ihm gemeinsam die innere Zweckmäßigkeit, die die Teile in bezug auf das Ganze haben. Bei der Maschine durchschauen wir aber diese Zweckmäßigkeit restlos, da wir selbst sie gewollt und gemacht haben, die Zweckmäßigkeitszusammenhänge sind hier endlich, begrenzt. Beim Organismus dagegen sind die Zweckzusammenhänge unendlich. Bei der Maschine — und das hängt mit der Endlichkeit hier, der Unendlichkeit dort zusammen — ist das Bestehen der Zweckmäßigkeit dauernd von uns abhängig, die Maschine kann sich nicht selbst helfen, die Teile bedingen wohl das Ganze, aber die Teile sind von uns, nicht von dem Ganzen selbst allein zu erhalten. Im Organismus ist das Ganze so gut Bedingung der Teile wie umgekehrt, er hilft sich selbst. Die Zweckmäßigkeit des Organismus ist also ein unendliches Problem. Soviel Zweckmäßigkeit man auch findet, jede gefundene Zweckmäßigkeit führt zu weiteren Fragen, und es ist kein Ende denkbar. Versuchen wir uns etwa eine Maschine immer komplizierter zu denken, wir kämen nie zum Organismus, denn die Maschine würde eben immer zu machen sein, und mag der Zweckzusammenhang noch so riesenhaft werden, er bleibt endlich und bestimmt. Bis zum Organismus wäre es immer noch ein Sprung. Die Erkenntnis des Organischen ist immer Erkenntnis von zweckvollen Zusammenhängen, die Fragestellung immer teleologisch. Aber Erkenntnis wird immer nur konkret geschaffen, nicht durch allgemeines Reden von trivialen Zweckmäßigkeiten, d. h. Erkenntnis des Organischen besteht in der immer detaillierteren Erfassung mechanistischer Zusammenhänge als biologisch zweckmäßiger. Jede biologische Erkenntnis ist auf Grund teleologischer Fragestellung mechanistische Einsicht. Als regulatives Prinzip formuliert, würde die Idee des Lebens lauten: Bleibe bei keinem Phänomen und bei keinem Vorgang im Organismus stehen als bei einem bloß mechanisch-zufälligen, sondern frage unablässig nach seinem Zweck; betrachte keinen Vorgang, kein Organ im Organismus als gleichgültig, sondern sieh die Grenze deines bisherigen Wissens, die du unablässig überschreiten sollst, in den Tatsachen, für die du keinerlei Zweckzusammenhänge erfaßt[1]).

Kants Formulierungen lauten z. B.: „Zu einem Dinge als Naturzwecke (d. h. einem Dinge von innerer Zweckmäßigkeit im Gegen-

---

[1]) Vgl. zum Organismus: B. 554ff., 716, 719 und vor allem die Kr. der Urteilskraft.

satz zur äußeren, relativen Zweckmäßigkeit)[1]) wird ... erstlich erfordert, daß die Teile ... nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muß. Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es bloß ein Kunstwerk (z. B. eine Maschine)[1]), d. i. das Produkt einer von der Materie desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Kausalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Teile) durch innere Idee von einem dadurch möglichen Ganzen ... bestimmt wird.

Soll aber ein Ding, als Naturprodukt, in sich selbst und seiner inneren Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Kausalität der Begriffe von vernünftigen Wesen außer ihm möglich sein, so wird zweitens dazu erfordert: daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind; denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme: nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstprodukt —, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen ...

In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der anderen und des Ganzen willen existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht ..., nur dann und darum wird ein solches Produkt, als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können ...

Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft ..."[2]). —

Die Idee der Seele ist das Ganze der im Subjekt zentrierten Erfahrung. „Alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts" verknüpfen wir so, „als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich (wenigstens im Leben) existiert, indessen daß ihre Zustände ... kontinuierlich wechseln". Das Prinzip der systematischen Einheit in der Erkenntnis des Seelischen ist: „alle Bestimmungen als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen

[1]) Zusätze des Verfassers, um den Sinn des Zusammenhanges des Zitats mit dem Texte, aus dem es herausgerissen ist, festzuhalten.

[2]) Kr. d. Urteilskraft § 65.

Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten." „Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts Anderes als Vorteil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als bloße Idee, d. i. bloß relativisch auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinung unserer Seele, gelten zu lassen." „Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt, um nach dieser Idee eine vollständige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einsehen kann, zum Prinzip unserer Beurteilung ihrer inneren Erscheinungen zu machen."[1])

Kant hat sich nicht eingehender mit der Idee der Seele beschäftigt, während er Mechanismus und Organismus genau analysiert hat. Eine Vertiefung in die Ideenbildung, wie sie faktisch in der Psychologie gegeben ist, würde etwa folgendes lehren: Es gibt unter der Idee der Seele eine ganze Reihe von Ideen, die ein Ganzes als Aufgabe setzen; von diesen sind neben Mechanismus und Organismus als etwas prinzipiell Neues nur die zwei zu stellen: die Idee des Ganzen der erlebten und erlebbaren Phänomene oder die Idee des Bewußtseins und vor allem die Idee des Ganzen der verständlichen Zusammenhänge, oder die Idee der Persönlichkeit. Das Ganze der verständlichen Zusammenhänge ist nie gegeben; wir suchen aber im Verstehen über jeden verstehbaren Einzelzusammenhang hinauszugehen, als ob alles verständlich in einem ungeheuren Ganzen verknüpft wäre. Diese Idee stößt jedoch auf Schwierigkeiten im einzelnen, auf die Grenzen des Unverständlichen, das als endgültig unverständlich erscheint. Hier setzen dann dem Seelischen gegenüber Betrachtungsweisen ein, die übereinstimmen mit den Ideen des Organismus und Mechanismus, in diese aber die spezifisch psychologischen Ideen aufnehmen und dadurch in neuer Gestalt erscheinen: z. B. die Idee des psychophysischen Mechanismus und die Idee der Krankheitseinheit[2]). Um alle diese Ideen entwickeln sich die typischen Hypostasierungen, und dann die fruchtlosen Streitigkeiten, wie sie bei allen Hypostasierungen entstehen.

Schematisch würde es also drei beherrschende Erfahrungsrichtungen unter Ideen geben: 1. Das Ganze der mechanistischen Erfahrung oder die Welt; darin kommt von Seele, Persönlichkeit, von Organismus, Zweckmäßigkeit nichts vor, so etwas kann unter dieser

---

[1]) Die kennzeichnenden Stellen über die Idee der Seele finden sich in der Kr. d. r. V. B. 700, 710—712, 718, 723 Anm., 799, 812—813.

[2]) Die eingehende Erörterung ist Sache einer allgemeinen Psychologie. Hier muß Hinweis und Ortsangabe genügen, da es nicht auf das Einzelne als solches, sondern die Ideenlehre überhaupt ankommt.

Idee nicht einmal konstatiert werden. Es wird nur sekundär, aus anderer Sphäre her, dem mechanistischen Denken dargeboten und eingeordnet. 2. Das Ganze der biologischen Erfahrung oder das Leben. 3. Das Ganze der verstehenden seelischen Erfahrung oder die Persönlichkeit. Diese Ganzheiten treten zueinander in mannigfache Beziehungen; darauf weisen schon die wenigen Andeutungen über psychologische Ideen hin. Darüber hinaus haben sie aber eine typische Tendenz, sich zu verabsolutieren, die anderen auszuschalten und damit sich — was KANT als die unvermeidliche, immer wieder kritisch aufzuhebende, aber nicht zu vernichtende Täuschung lehrt — zu hypostasieren. Indem das Ganze der mechanistischen Erfahrung in den Kategorien Substanz, Kausalität usw. für das einzige Ganze erklärt wird, werden die tatsächlich in anderen Sphären entsprungenen Begriffe von Seele, Zweckmäßigkeit, Organismus auch, und zwar restlos, in diese Kategorien gestellt. Sie werden als Wirkungen, als zufällige Resultate, als Auslese unter kausalen Bedingungen, als an einzelnen Stellen der ganzen Erfahrung auftauchend, angesehen. Indem ferner das Ganze als Erfahrung vom Organismus genommen wird, bildet sich die Anschauung: das Organische bestehe eigentlich allein, das Anorganische sei bloßes Ausscheidungsprodukt. Ursprünglich sei etwa unser Planet ein feuriger Organismus gewesen, jetzt habe das Organische sich auf die einzelnen Organismen zurückgezogen, das übrige als Ausscheidungsprodukt zurücklassend. Indem schließlich die ganze Erfahrung für Erfahrung verstehbarer Persönlichkeit gehalten wird, wird das Verstehen auf alles ausgedehnt, weit über das menschliche Wissen hinaus. Die aus dem Unbewußten auftauchenden psychischen Gebilde werden verstanden; verstanden wird das Organische wie das anorganische Geschehen (in mythischen Anschaulichkeiten), der Planet ist eine umfassende Persönlichkeit, die wieder in der allumfassenden Weltpersönlichkeit Gottes aufgeht. Es ist möglich, daß aus solchem Verstehen, wie bei KEPLER aus dem Verstehen der harmonia mundi, Erwartungen und Fragestellungen an die Wirklichkeit folgen, die zu empirischen Untersuchungen führen und Resultate für ganz andere Sphären, bei KEPLER für die mechanistische Erfahrung, liefern. So haben alle Ideen auch noch in der Verabsolutierung ihre Fruchtbarkeit, wenn sie nur sich im Einzelnen fragend, arbeitend, durchdringend auswirken. Nur als allgemeine Bilder vom Ganzen sind sie der vernichtenden Kritik preisgegeben. Denn das Ganze der Erfahrung überhaupt ist nicht eine von diesen Erfahrungsrichtungen, die man verabsolutiert hätte, auch nicht die Zusammenstellung dieser Richtungen, sondern das Ganze ist eine

neue, andersartige Idee, die Idee vom Ganzen des Erfahrungsinhalts.

2. Die Ideen vom Ganzen des Erfahrungsinhaltes.

Die Kritik des bloßen Verstandes bei KANT lehrte die Kategorie des Dinges verstehen, aber nur die Kategorie, die Dinghaftigkeit überhaupt. Von der „Dinghaftigkeit" ist das „Einzelding" zu unterscheiden. Die Kategorie der Dinghaftigkeit ist als allgemeines etwas ganz anderes wie der Begriff „eines" Dinges, des Individuums. Das Problem des „einen" Dinges, des Einzeldinges, des Individuums existiert nicht für den Verstand, sondern nur für die Vernunft; in der Kategorienlehre findet sich dafür kein Ort, wohl aber in der Ideenlehre.

Der Begriff eines Einzeldinges oder Individuums, sagt KANT[1]), ist unbestimmt, solange nicht von allen möglichen Prädikaten ein jedes als ihm zukommend oder nicht zukommend erkannt ist. Ein jedes Einzelding hat daher zur „transzendentalen Voraussetzung" die „Materie zu aller Möglichkeit", d. h.: aus dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, leitet es seine eigene Möglichkeit ab; um ein Einzelding vollständig zu erkennen, muß man „alles Mögliche", das Ganze möglicher Erfahrung, erkennen und das Einzelding dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Das Ganze möglicher Erfahrung, ist also Voraussetzung der durchgängigen Bestimmung des Begriffs von einem Einzelding. Das Ganze möglicher Erfahrung ist nun, als Begriff von einer Totalität, Idee und unendliche Aufgabe. Also ist die durchgängige Bestimmung jedes Einzeldinges ebenfalls unendliche Aufgabe, die sich auf die Idee des Ganzen der Erfahrung gründet. Die Möglichkeit eines Einzeldinges beruht nach KANT somit auf der Kategorie der Dinghaftigkeit und der Idee von einem Ganzen der Erfahrung.

Diese tiefsinnigen Gedanken KANTS — die sich der merkwürdig äußerlichen logischen Formel der Bestimmung des Einzeldinges durch Disjunktion von Begriffspaaren bedient — lehren, daß jedes Individuum unendlich, daß es, sofern es Gegenstand der Erkenntnis wird, Idee ist. Wir mögen noch so viel von Individuen reden, uns mit Individuen beschäftigen, wir sind nicht ihrer Erkenntnis als Individuen zugewandt, wenn uns nicht die Idee dieses Individuums als Aufgabe vor Augen steht. Da das Individuum als Individuum immer Idee ist, ist es somit letzthin unerkennbar. Die Idee aber des Individuums besteht nur in der Idee des Ganzen über-

[1]) Die wichtigsten Darlegungen finden sich B. 596ff. in der Kr. d. r. V.

haupt, der Mikrokosmos nur in Beziehung auf den Makrokosmos. Ein Individuum erkennen wollen, heißt die Welt überhaupt erkennen wollen. Die Idee des Individuums ist nicht weniger unendlich als die Idee des einen allumfassenden Individuums, auf das wir in der Idee der Erfahrungstotalität überhaupt gerichtet sind. Nehmen wir mit Kant an, daß die Ideen, für das Erkennen unendliche Aufgabe, praktisch erlebt und erfüllt werden und nennen wir dieses Erleben ein metaphysisches, das subjektiv bindend, objektiv ohne Geltungsanspruch und ohne Formulierung ist, so entspricht diesen Einsichten über die Idee des Individuums, daß praktisch das Einzelindividuum als in der Totalität des Alls enthalten, ja an seiner Statt erlebt wird.

In Anwendung z. B. auf die Idee der Persönlichkeit würden wir nun zwei Ideen haben: die Idee der Persönlichkeit als Erfahrungsrichtung, als Idee des Ganzen der verständlichen Zusammenhänge, und die Idee der Persönlichkeit als die Idee der einzelnen, konkreten Persönlichkeit. Diese letztere wird praktisch, metaphysisch erlebt ohne Objektivierung, theoretisch erkannt mit Hilfe jener Erfahrungsrichtung der unwirklichen Persönlichkeit und anderer Erfahrungsrichtungen, dazu aber nur in Beziehung auf das Ganze der Erfahrung, den Makrokosmos.

Man kann Ideen nicht anders erfassen, als nur dadurch, daß man in ihnen lebt. Sie direkt ergreifen wollen, statt indirekt im Medium des Endlichen und Einzelnen, führt zur Phantastik und damit zum Nichtigen. Man kann z. B. nicht die Seele direkt erfassen, sondern nur in der Breite psychologischer Einzelerkenntnisse. Man kann nicht Gott direkt erkennen, sondern nur in der Breite der Selbst- und Welterfahrung religiös existieren. Man kann nicht das Ziel des Ethischen erkennen, sondern nur im Einzelnen handelnd indirekt, subjektiv erfahren, ob und daß es hier eine Richtung auf Totalität gibt, die nicht zu fassen und nicht zu begreifen ist. Die theoretischen Ideen sind wirklich nur im Medium des Verstandes. Der Verstand steht zwischen zwei Irrationalitäten, ohne die er leer ist, die aber ohne ihn nichts sind. Er ist hingewandt auf die Breite der Anschaulichkeit des Materialen und bewegt von den Kräften der Ideen. Das Anschauliche geht als Irrationales über den Verstand hinaus, aber wird von seinen Begriffen umfaßt. Die Ideen gehen über den Verstand hinaus, indem sie seine Grenze, ihn selber umfassen; seine Begriffe können die Ideen nicht einfangen, sondern nur auf sie hinzeigen. Faßt man alles, was nicht Verstand ist, im Gegenstaz zu dem Formalen der Verstandeseigenschaften als anschaulich zusammen, so gibt es zwei Arten von Anschaulichkeit, die materiale, stoffgebende,

die Kant allein anschaulich nennt, und die bloß erlebte, nicht erfaßte, die hinweisende, Kraft und Bewegung gebende, die ideenhaft heißt.

Trotzdem die Ideen nicht direkt zu erfassen und zu erkennen sind, ist doch eine direkte Beschäftigung mit ihnen möglich, wie z. B. in der Kantischen, hier dargestellten Ideenlehre. Es ist eine kontemplative Hinwendung auf die Kräfte, die in den Einzelbewegungen des Lebens fühlbar sind. Diese Hinwendung ist gleichsam außerhalb der Ideen, verantwortungslos, ihnen bloß zusehend. Sie ist kein eigentliches direktes Erfassen — das ist überall unmöglich —, sondern eine reflektierte Intention darauf, daß hier so etwas existiert. Es bleibt im Grunde ein Drumherumreden; sofern dieses einen bestimmteren Charakter annimmt, ist immerfort schon von einer einzelnen Manifestation der Idee die Rede. Verfolgen wir diese bestimmteren Charakteristiken der Ideen bei Kant, so sehen wir sie drei Bedeutungen annehmen, die von Kant nicht scharf getrennt und insofern an sich nicht trennbar sind, als man beim Analysieren konkreter ideenhafter Erscheinungen zwischen diesen drei Bedeutungen unvermeidlich hin- und hergeht. Diese drei Bedeutungen sind:

Die klarste Bedeutung ist die methodologische: die im Laufe der theoretischen Erkenntnis das Systematische, die Schemata, die heuristischen Fiktionen in ihrer methodischen Verwendung zeigt. Die zweite Bedeutung ist eine subjektive oder psychologische: die Ideen als Kräfte, als Keime, als Prozesse im Subjekt. Die dritte Bedeutung ist eine objektive oder metaphysische: Die Ideen sind nicht bloß technische Kunstgriffe und psychologische Kräfte, sondern müssen irgendwie eine Bedeutung in der urbildlichen Welt der Gegenstände selbst haben.

Immer bleibt die Erörterung der Ideen ein Drumherumgehen, eine bloße Intuition auf das Letzte, die ganz unwesentlich ist gegenüber der Existenz in den Ideen, d. h. hier bei den theoretischen Ideen: gegenüber dem Erkennen unter Leitung der Ideen. Und doch ist eine solche Intention, ein solches Anstoßen an die Grenzen, mehr als gar nichts, etwas anderes, wenn auch unvergleichlich Unerheblicheres als darin zu leben. Die drei Bedeutungen der Idee sind nun nach Kant noch etwas genauer zu entwickeln.

1. Die psychologische Bedeutung.

Kant schreibt: „Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfang von seiner Wissenschaft gibt,

sehr selten seiner Idee; denn diese liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muß man Wissenschaften ... nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, daß der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen ... können. Es ist schlimm, daß nur allererst, nachdem wir lange Zeit nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkenntnisse als Bauzeug gesammelt ... es uns dann allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken ... Die Systeme scheinen wie Gewürme, durch eine generatio aequivoca aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema als den ursprünglichen Keim in der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten ...[1])" Hierhin gehört auch Kants Satz, es sei „gar nichts Ungewöhnliches ..., durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete oder auch dachte"[2]).

Man spricht bei Erkenntnissen nicht nur von ihrer Richtigkeit, sondern auch von ihrer Wichtigkeit. Man spricht von dem Werte von Wahrheiten (d. h. nicht von dem Wahrheitswert, der für die Auffassung besteht, nach der jede Wahrheit, insofern sie gilt, einen Wert repräsentiert, sondern von dem Wert der Wahrheiten, die jenen bloßen Geltungswert oder Richtigkeitswert schon besitzen). Dieser Wert kann ein bestimmbarer sein, z. B. ein ökonomischer für praktische Verwertung der Erkenntnis, er kann auf persönlichem Interesse für ein Stoffgebiet beruhen, er kann bestimmt sein dadurch, daß eine Erkenntnis als bloßes Mittel für eine andere Erkenntnis verwertet wird, bei welcher die Frage nach dem Wert aber wiederum problematisch bleibt. Sehen wir von jenen bestimmbaren Werten ab, so bleiben bei aller Wissenschaft zuletzt diese unbestimmbaren übrig und entscheidend. Man spricht dann auch von Tiefe und von Flachheit und kann diese Wertungen nie begründen oder gar beweisen, sondern nur suggestiv nahelegen. Was hier im Urteil wirkt,

---

[1]) Kr. d. r. V. B. 862ff. [2]) B. 370.

sind die Ideen. Wie sie als versteckte Keime in der Vernunft wirksame Kräfte bei der Forschungsarbeit des Einzelnen sind, wie der Einzelne in ihnen lebt, ohne sie direkt zu erkennen, so beurteilt er, ohne es recht begründen zu können, nach ihrem instinktiv gefühlten Gegenwärtigsein in wissenschaftlichen Arbeiten deren Tiefe oder Flachheit.

Es ist merkwürdig, daß wir in der Wissenschaft volle Durchsichtigkeit und Klarheit wollen, und daß doch, wenn diese bis zum Letzten vorhanden ist, unser Interesse erlahmt. Wir wollen Klarheit, aber wir wollen, daß sie der teilweise Ausdruck einer Idee sei. Diese Idee ist in der wissenschaftlichen Leistung als das Dunkel vorhanden, das ebensosehr verständnislosen Angriffen ausgesetzt, wie Bedingung ihrer produktiven Wirkung ist. Die Vernunft will nicht etwa Unklarheit, sondern Idee. Sie sträubt sich gegen das Pathos, das das Dunkel als Dunkel sucht, ebensosehr wie gegen das Pathos bloßer Richtigkeit und Klarheit. Durch den Faden zur Idee bleibt überall ein Rest von Unklarheit; was absolut klar und erledigt ist, erweckt darum den Verdacht der Ideenlosigkeit, der bloßen Richtigkeit, die keinen weiteren Sinn hat. Richtigkeiten lassen sich ins Endlose häufen, sie müssen durch die Idee an ein Ganzes geknüpft sein.

Ein zweites Mal wendet KANT eine psychologische Betrachtung der Ideen an bei Gruppierung der wissenschaftlichen Charaktere in solche, deren Interesse von der Idee der Einheit, und solche, deren Interesse von der Idee der Spezifikation geleitet wird[1]). Die einen z. B. sind ihrem Wesen nach geneigt, „besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien und Rassen usw." anzunehmen, die anderen setzen ihren Sinn darauf, „daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe". Weitgehendste Differenzierung, immer fortzusetzende Unterschiede ist die Leidenschaft des einen, möglichste Vereinheitlichung ja völlige Natureinheit die Leidenschaft des anderen. Beide haben recht, sofern sie Suchende unter Leitung ihrer Idee sind, beide haben unrecht, wenn sie ihre Idee verabsolutieren und damit als real hypostasieren.

2. Die methodologische Bedeutung.

Um z. B. das Gemeinsame einer großen Reihe von Tiergattungen festzustellen, entwirft man schematische Zeichnungen, etwa die schematische Zeichnung „des" Wirbeltiers. Bei einem solchen

[1]) B. 694 ff.

Schema stellt man nicht die Fragen: ist es richtig oder falsch? ist es real vorhanden, etwa als Urwirbeltier, oder nicht?, sondern allein die Frage: ist es brauchbar? Es soll brauchbar sein für didaktische Zwecke, zur schnellen Vergegenwärtigung alles das vor das Bewußtsein zu bringen, was bei jedem Wirbeltier zu finden ist, zur Entwicklung von Fragestellungen für weitere Deskription. Das ist die methodologisch-technische Bedeutung dieses Schemas[1]). Die methodologische Bedeutung ist leicht faßlich: Die Ideen sind Gesichtspunkte, die wir, nicht als transzendentales Subjekt überhaupt, sondern als wissenschafttreibende Menschen an die Erfahrung heranbringen. Die urbildliche Wahrheit oder die Gegenstände selbst wissen nichts von System und von Ideen. Wir aber in der abbildlichen Wahrheit der Wissenschaft brauchen, etwa aus ökonomischen Rücksichten, Systematik und dazu Ideen. Diese laufen im Prinzip an objektiver Bedeutung eigentlich auf dasselbe hinaus wie Kataloge, nur daß sie rationeller und fruchtbarer, also brauchbarer sind. Die Ideen haben eine bloß wissenschaftlich-technische Bedeutung, höchstens kann man sagen, wir betrachten die Erfahrung „als ob" in ihr etwas den Ideen entsprechendes wirklich wäre. Die Bedeutung der Ideen liegt ganz in der abbildlichen Sphäre der wissenschaftlichen Wahrheiten. Ohne sie ist keine Wissenschaft möglich, aber wohl wären ohne sie Erfahrung und Gegenstände möglich. In der Sphäre der urbildlichen Wahrheiten der Gegenstände selbst haben Ideen nichts zu suchen. Sie dort zu finden, bedeutet Metaphysik, die auf einer der erwähnten Täuschungen beruht.

Für diese Auffassung lassen sich viele Stellen bei Kant verwenden, und es scheint oft, als wenn Kant solche Ansichten hege. Dieses Gebiet der Bedeutung der Idee ist der eingehendsten Untersuchungen allein fähig, hier ist die Manifestation des Ideenhaften im Konkreten und Bestimmten am direktesten aufzuzeigen. Es ist ein weites Feld methodologischer Untersuchungen hier möglich, und man wird, wenn man von Ideen hört, verlangen, daß ihre strukturbildende Kraft im Methodologischen nachgewiesen werde. Aber die Bedeutung der Kantischen Ideen ist hiermit nicht erschöpft.

3. Die objektive Bedeutung.

Zwar können die Ideen auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand, der sie erfüllte, und der von ihnen bestimmt würde, bezogen werden, so lehrt der negative Teil der Vernunftkritik. Aber

[1]) Solche und viele andere Arten methodischer Brauchbarkeit von „Fiktionen" im Kantischen Sinne findet man zusammengestellt in Vaihingers Philosophie des Als-ob.

die ideenhaften Kräfte und Gebilde können doch nicht einen bloß methodologisch-technischen Charakter haben. Denn diese Ideen führen tatsächlich unter Voraussetzung des Gegenstandes der Idee auf systematische Einheit, erweitern jederzeit die Erfahrungskenntnis. Daher müssen die Ideen als „der Natur angemessen“ beurteilt werden: sie führen „direkt und nicht bloß als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bei sich“[1]). „In der Tat ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne, wenn nicht ein transzendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbst anhängend a priori als notwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugnis kann die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen gibt, als eine bloß versteckte Einheit zu behandeln und ... aus einer Grundkraft ... abzuleiten, wenn es ihr freistände zuzugeben, daß es ebensowohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß? denn alsdann würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche ...“[2]). Wir müssen die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv gültig und notwendig voraussetzen[3]). Von einem Grundsatz der Vernunft heißt es: „wenn dieser seiner subjektiven Bedeutung nach, den größtmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenständen derselben angemessen zu bestimmen, bewährt werden kann, so ist er gerade ebensoviel, als ob er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich ist) die Gegenstände an sich selbst a priori bestimmte“[4]). Die Einheit der Erfahrung nennt KANT eine zweckmäßige und dem Gebrauch der Erfahrungen zur systematischen Einheit einen zweckmäßigen Gebrauch. Und da heißt es: wir können „von der Kenntnis der Natur selbst keinen zweckmäßigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntnis machen, wo die Natur nicht selbst zweckmäßige Einheit hingelegt hat“[5]). KANT spricht in diesem Sinne von der „Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen“[6]). Ferner ist KANTS Unterscheidung der technischen Einheit von der architektonischen Einheit ein Beleg für die objektive Bedeutung der Vernunftprinzipien. Die technische Einheit ist eine empirisch gewonnene nach zufällig sich darbietenden Absichten, die architektonische dagegen eine a priorische, nicht empirisch erwartete, nach

---

[1]) B. 689. [2]) B. 678. [3]) B. 679. [4]) B. 544ff. [5]) B. 844.
[6]) Kr. der Urteilskraft S. 23 (diese Seite für die gegenwärtige Frage sehr wichtig).

Ideen. Erst durch diese ist Wissenschaft möglich[1]). „Ein ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich ... Mühe zu ersparen", ... „ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher jedermann voraussetzt, diese Vernunfteinheit sei der Natur selbst angemessen, und daß die Vernunft hier nicht bettele, sondern gebiete"[2]). Solche Sätze KANTS lehren unzweifelhaft, daß er den Ideen objektive Bedeutung in der urbildlichen Sphäre der Gegenstände selbst gab. Er spricht von der „objektiven", wenn auch „unbestimmten Gültigkeit" der Ideen an vielen Stellen, von der „objektiven Realität" derselben, „aber nicht um etwas zu bestimmen".

Es ist kein Zweifel, daß der Aufbau der Dialektik (der Kritik der Vernunft) im Sinne der Zerstörung der dogmatischen Metaphysik, also negativ, angelegt ist, während der Aufbau der Analytik (der Kritik des Verstandes) durchaus positiv ist. Alle Bemerkungen über die positive Bedeutung der Ideen sind in Nebensatz und Anhang verwiesen. Man könnte sich denken, daß der Gedankengehalt der Dialektik umgegossen wäre, daß jene kritisch zerstörende Arbeit in den Anhang geriete, und der Aufbau geradezu in Analogie zur Analytik des Verstandes einen zweiten positiven Teil bilde. Neben die transzendentale Logik des Verstandes, die von der objektiven Bedeutung der Begriffe handelt, tritt die transzendentale Logik der Vernunft, die von der objektiven Bedeutung der Ideen handelt. Diese Parallele mit KANTischen Sätzen durchzuführen ist durchaus möglich, wäre aber eine Spielerei[3]).

Wie sehr KANT in den Ideen etwas Objektives sah, dessen Art gegen die immerfort damit zusammenhängenden Täuschungen sicherzustellen der eigentliche Sinn seiner Lehre war, zeigt schließlich sein Bekenntnis zu PLATO: „PLATO bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste seien"[4]).

---

[1]) B. 861. [2]) B. 671.

[3]) Einige Stellen mögen geordnet angeführt werden. In der Analytik folgen nacheinander: die Ableitung der Kategorien am Leitfaden der Urteile, die transzendentale Deduktion, der Schematismus, die Grundsätze. Dazu in Analogie: Ableitung der Ideen am Leitfaden der Schlußformen: B. 356, 361, 368, 378/379, 386/387, 390 usw. Deduktion der Ideen: B. 697/698. Schema: B. 693, 702, 707, 710, 725. Das regulative Prinzip als Analogon der Grundsätze: B. 676.

[4]) B. 370/371.

Überblicken wir die dreifache Bedeutung der Idee, die psychologische, methodologische und objektive, so bemerken wir: immer, wenn man das Wesen der Idee fassen will, ein Urteil über sie fällt, faßt man sie zunächst in einer jener drei Bedeutungen, will man diese genauer fassen, schreitet man alsbald zur anderen Bedeutung hinüber und kann die drei Bedeutungen gar nicht voneinander trennen; will man eine verstehen, so muß man alle drei verstehen. Die Idee ist zugleich subjektiv und objektiv. In ihr hat die Subjekt-Objektspaltung, die das endgültige Wesen des Verstandes ist, keine absolute Bedeutung; sondern nur soweit die Idee im Medium des Verstandes als Methodologisches sich auswirkt, erfährt sie die Subjekt-Objektspaltung, darüber hinaus ist sie mehr, aber was sie ist, wird immer nur durch den Prozeß im Medium der Spaltung offenbar und nie vollendet offenbar. —

Bisher wurde fast nur von der theoretischen Idee, von der Idee in der Sphäre des Erkennens gesprochen. Die Ideenlehre Kants geht jedoch durch alle Sphären. Sie ist insofern das Zentrum seiner Philosophie, als sie in jedem Werk auftritt, während der kategorische Imperativ, die Kategorienlehre usw. alle nur ihren letzthin einmaligen Ort haben und insofern peripherer für das Ganze sind. Die Ideen kehren, nachdem sie im Theoretischen genauestens untersueht sind, im Praktischen und Ästhetischen wieder.

Die praktischen Ideen.

Die menschliche Vernunft zeigt wahrhafte Kausalität, indem die Ideen zu wirkenden Ursachen werden, nämlich im Sittlichen[1]). Hier machen „die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich" obzwar sie niemals in der Erfahrung völlig ausgedrückt werden können[2]). Die Idee wird hier zum Urbild und zum Begriff von einer Vollkommenheit. Plato hat nach Kant das Verdienst, die Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, gefunden zu haben[3]). So ist z. B. (in der platonischen Republik) „eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jede Freiheit mit der Anderen ihrer zusammen bestehen kann. ... doch wenigstens eine notwendige Idee"[4]). „Wie groß die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann"[5]). Die menschliche Vernunft enthält nicht allein Ideen, sondern auch Ideale, „die praktische Kraft haben und der Möglichkeit der Vollkommenheiten

---

1) B. 374. 2) B. 375. 3) B. 371. 4) B. 373. 5) B. 374.

gewisser Handlungen zugrunde liegen ... Tugend und mit ihr menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloß in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruiert. So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbild der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab ... Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung realisieren zu wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist untunlich und hat überdem etwas Widersinniges und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuierlich Abbruch tun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen"[1]). — Eine Idee der praktischen Vernunft ist z. B. ferner die „Heiligkeit"; ein heiliger Wille wäre ein solcher, „der keiner dem moralischen Gesetz widerstreitenden Maximen fähig wäre"[2]). „Diese Heiligkeit des Willens ist ... eine praktische Idee, welche notwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen Wesen zusteht"[3]). Was endliche praktische Vernunft jedoch allein bewirken kann, ist Tugend, die nie vollendet ist. Tugend ist „moralische Gesinnung im Kampfe". Dagegen ist nicht erreichbar „Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens"[4]).

Etwas ganz anderes als diese praktischen Ideen und Ideale sind die „Postulate der praktischen Vernunft"; in diesen werden nach Kant die Ideen von Seele, Welt und dem Ganzen der Erfahrung als Unsterblichkeit, Freiheit und Gott zwar für die spekulative Vernunft nicht erfüllt, die vielmehr auf diese Weise nicht zu erweitern ist, aber sie gewinnen für die praktische Vernunft objektive Realität[5]).

Ästhetische Ideen[6]).

Kant fragt, was man unter „Geist" verstehe, wenn man von Dichtungen, Kunstwerken, Reden usw. die, was den Geschmack

[1]) B. 597/598. [2]) Kr. d. prakt. V. 38 (Kehrbach). [3]) Kr. d. pr. V. 39. [4]) Kr. d. pr. V. 103. [5]) Vgl. z. B. Kr. d. pr. V. 158ff. [6]) Darüber besonders Kr. d. Urteilskraft § 49.

sind die Ideen. Wie sie als versteckte Keime in der Vernunft wirksame Kräfte bei der Forschungsarbeit des Einzelnen sind, wie der Einzelne in ihnen lebt, ohne sie direkt zu erkennen, so beurteilt er, ohne es recht begründen zu können, nach ihrem instinktiv gefühlten Gegenwärtigsein in wissenschaftlichen Arbeiten deren Tiefe oder Flachheit.

Es ist merkwürdig, daß wir in der Wissenschaft volle Durchsichtigkeit und Klarheit wollen, und daß doch, wenn diese bis zum Letzten vorhanden ist, unser Interesse erlahmt. Wir wollen Klarheit, aber wir wollen, daß sie der teilweise Ausdruck einer Idee sei. Diese Idee ist in der wissenschaftlichen Leistung als das Dunkel vorhanden, das ebensosehr verständnislosen Angriffen ausgesetzt, wie Bedingung ihrer produktiven Wirkung ist. Die Vernunft will nicht etwa Unklarheit, sondern Idee. Sie sträubt sich gegen das Pathos, das das Dunkel als Dunkel sucht, ebensosehr wie gegen das Pathos bloßer Richtigkeit und Klarheit. Durch den Faden zur Idee bleibt überall ein Rest von Unklarheit; was absolut klar und erledigt ist, erweckt darum den Verdacht der Ideenlosigkeit, der bloßen Richtigkeit, die keinen weiteren Sinn hat. Richtigkeiten lassen sich ins Endlose häufen, sie müssen durch die Idee an ein Ganzes geknüpft sein.

Ein zweites Mal wendet KANT eine psychologische Betrachtung der Ideen an bei Gruppierung der wissenschaftlichen Charaktere in solche, deren Interesse von der Idee der Einheit, und solche, deren Interesse von der Idee der Spezifikation geleitet wird[1]). Die einen z. B. sind ihrem Wesen nach geneigt, „besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien und Rassen usw.“ anzunehmen, die anderen setzen ihren Sinn darauf, „daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe“. Weitgehendste Differenzierung, immer fortzusetzende Unterschiede ist die Leidenschaft des einen, möglichste Vereinheitlichung ja völlige Natureinheit die Leidenschaft des anderen. Beide haben recht, sofern sie Suchende unter Leitung ihrer Idee sind, beide haben unrecht, wenn sie ihre Idee verabsolutieren und damit als real hypostasieren.

2. Die methodologische Bedeutung.

Um z. B. das Gemeinsame einer großen Reihe von Tiergattungen festzustellen, entwirft man schematische Zeichnungen, etwa die schematische Zeichnung „des“ Wirbeltiers. Bei einem solchen

---

[1]) B. 694ff.

Schema stellt man nicht die Fragen: ist es richtig oder falsch? ist es real vorhanden, etwa als Urwirbeltier, oder nicht?, sondern allein die Frage: ist es brauchbar? Es soll brauchbar sein für didaktische Zwecke, zur schnellen Vergegenwärtigung alles das vor das Bewußtsein zu bringen, was bei jedem Wirbeltier zu finden ist, zur Entwicklung von Fragestellungen für weitere Deskription. Das ist die methodologisch-technische Bedeutung dieses Schemas[1]). Die methodologische Bedeutung ist leicht faßlich: Die Ideen sind Gesichtspunkte, die wir, nicht als transzendentales Subjekt überhaupt, sondern als wissenschafttreibende Menschen an die Erfahrung heranbringen. Die urbildliche Wahrheit oder die Gegenstände selbst wissen nichts von System und von Ideen. Wir aber in der abbildlichen Wahrheit der Wissenschaft brauchen, etwa aus ökonomischen Rücksichten, Systematik und dazu Ideen. Diese laufen im Prinzip an objektiver Bedeutung eigentlich auf dasselbe hinaus wie Kataloge, nur daß sie rationeller und fruchtbarer, also brauchbarer sind. Die Ideen haben eine bloß wissenschaftlich-technische Bedeutung, höchstens kann man sagen, wir betrachten die Erfahrung „als ob" in ihr etwas den Ideen entsprechendes wirklich wäre. Die Bedeutung der Ideen liegt ganz in der abbildlichen Sphäre der wissenschaftlichen Wahrheiten. Ohne sie ist keine Wissenschaft möglich, aber wohl wären ohne sie Erfahrung und Gegenstände möglich. In der Sphäre der urbildlichen Wahrheiten der Gegenstände selbst haben Ideen nichts zu suchen. Sie dort zu finden, bedeutet Metaphysik, die auf einer der erwähnten Täuschungen beruht.

Für diese Auffassung lassen sich viele Stellen bei KANT verwenden, und es scheint oft, als wenn KANT solche Ansichten hege. Dieses Gebiet der Bedeutung der Idee ist der eingehendsten Untersuchungen allein fähig, hier ist die Manifestation des Ideenhaften im Konkreten und Bestimmten am direktesten aufzuzeigen. Es ist ein weites Feld methodologischer Untersuchungen hier möglich, und man wird, wenn man von Ideen hört, verlangen, daß ihre strukturbildende Kraft im Methodologischen nachgewiesen werde. Aber die Bedeutung der KANTischen Ideen ist hiermit nicht erschöpft.

3. Die objektive Bedeutung.

Zwar können die Ideen auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand, der sie erfüllte, und der von ihnen bestimmt würde, bezogen werden, so lehrt der negative Teil der Vernunftkritik. Aber

[1]) Solche und viele andere Arten methodischer Brauchbarkeit von „Fiktionen" im Kantischen Sinne findet man zusammengestellt in VAIHINGERS Philosophie des Als-ob.

betrifft, ohne Tadel seien, die nett, elegant, ordentlich, gründlich usw. sein mögen, sage, sie seien ohne Geist. Er antwortet: „Geist in ästhetischer Bedeutung heißt das belebende Prinzip im Gemüte ... Nun behaupte ich, dieses Prinzip sei nichts anderes, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen; unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann ... Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, einesteils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze Hinausliegenden wenigstens streben, und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen Ideen) nahe zu kommen suchen ... andrerseits weil ihnen, als innere Anschauungen, kein Begriff völlig adäquat sein kann ..." Die ästhetischen Ideen geben „der Einbildungskraft einen Schwung, mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art, zu denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmten Sprachausdrucke, zusammenfassen läßt". — Das Genie „besteht eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden, und andererseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive Gemütsstimmung ... anderen mitgeteilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt".

Manuldruck von F. Ullmann G. m. b. H., Zwickau Sa.